Darstellungen

aus dem Gebiete

der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XI.

Mohammed

von

Hubert Grimme.

LIBRARY
OCT 1 1961
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
BERKELEY

Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

V. II

Mohammed.

Zweiter Teil:

Einleitung in den Koran.
System der koranischen Theologie.

Von

Dr. Hubert Grimme,
ord. Professor an der Universität Freiburg i. d. Schweiz.

Mit zwei Ansichten der Städte Mekka und Medina in Lichtdruck.

Münster i. W. 1895.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

BP161
G75
v.2

Herrn Staatsrat

Georg Python

gewidmet.

Vorwort.

Meinem im Jahre 1892 erschienenen Buche: Mohammed, I. Teil: Das Leben, füge ich hiermit Fortsetzung und Ergänzung an, wobei jedoch jeder Teil den Wert eines in sich abgeschlossenen Ganzen beansprucht. Denn wenn Band I die Zusammenfassung der Einzelnachrichten über Mohammeds Leben zum Bilde seiner religionspolitischen Entwickelung bezweckte, so stellt dieser zweite in seinem Hauptteile das System der von ihm vorgetragenen Lehre dar, wie sie uns der Koran in authentischer Weise erhalten hat. Dabei ließ sich nicht umgehen, angesichts der verschiedenen Meinungen über die Entstehung dieses Religionsbuches meine Ansicht vorzutragen und genauer zu begründen; denn nur bei prinzipieller Klarheit hierüber wie über die Frage nach der chronologischen Anordnung der Suren, der deshalb ebenfalls ein Kapitel gewidmet ist, kann ein genetischer Aufbau der Lehre Mohammeds versucht werden.

Bin ich nun schon in diesen Voruntersuchungen nicht wenig von meinen Vorgängern abgewichen, so stehe ich im Hauptteile des Buches auf einem von den Früheren durchaus verschiedenen Boden. Wo bisher die Lehre Mohammeds zu Darstellungen verarbeitet worden ist — ihre Zahl ist im allgemeinen gering wie ihre Qualität — da erscheint sie als ein mehr oder weniger buntes Gemisch von Lehrmeinungen und Vorschriften, bei dem von keinem System die Rede sein kann[1]); auch die von Geiger so erfolgreich begonnene, doch später nur wenig weitergeförderte Unter-

[1]) Statt vielen gebe ich nur Weil das Wort, der sagt: Von einem Naturmenschen wie Mohammed, bei welchem von Schulbildung und spekulativem Wissen keine Spur zu finden ist, konnte natürlich keine Aufstellung einer systematischen Dogmatik erwartet werden. (Gesch. der islam. Völker, S. 32, fast geradeso in seiner Hist. krit. Einleitung i. d. Koran, II. Aufl., S. 97.)

suchung über die jüdischen Elemente im Koran hat immer nur ihren Blick auf Einzelheiten und nicht auf das Ganze gerichtet, so daß man sich mit der Registrierung einer Anzahl Einzelerscheinungen begnügte. Dem gegenüber stellt sich mir die Lehre Mohammeds beziehungsweise des Korans als ein System dar, das mit starker Anlehnung an dasjenige des Spätjudentums dennoch Eigenes genug bringt, um unsere Achtung vor dem Sinnen und Denken des Propheten zu begründen. Daß der Begriff dieses Systems von dem in langen Kriegsjahren der islamischen Welteroberung aufwachsenden Geschlechte vergessen, von der späteren Theologie, die jeden Zusammenhang des Korans mit früheren Religionsideen leugnete, nicht in ursprünglicher Reinheit wieder aufgebaut worden ist, solches mußte auch uns lange den Blick verschleiern, beweist aber nichts für die Annahme, es habe niemals bestanden. Ich hoffe, die folgenden Blätter werden darthun, wie viel Feinheiten an Ausdruck und Gedanke der Koran mehr, als man bisher annahm, offenbart.

Nun zeigt der Koran auch manche Punkte des mohammedanischen Systems in verschiedenen Entwickelungsstadien, entsprechend dem verschiedenen Charakter der drei Hauptphasen des Islams, der naiv-dogmatischen der frühesten Zeit, der philosophisch-spekulativen der spätmekkanischen Periode, der praktischen in Medina. Ich habe mich bemüht, auch diese langsamen Verschiebungen von Ideen bei der Auseinandersetzung des Systems sorgfältig zu berücksichtigen.

Keineswegs erhebt aber diese erste zusammenfassende Darstellung der koranischen Theologie den Anspruch, alle einschlägigen Fragen endgültig beantwortet zu haben; der Koran wird fortfahren, den Scharfsinn unserer Gelehrten herauszufordern, die vergleichende Religionswissenschaft wird weiter zu manchen Einzelheiten neue Parallelen finden. Doch dürfte an vielen Stellen das verschwommene Dunkel, in das der Koran bisher getaucht erschien, durch die vorliegende Arbeit etwas gelichtet worden sein.

Manche nur skizzenhaften Auseinandersetzungen zu vollerer Abrundung zu bringen, ging mit dem Materiale des Korans nicht an. Hierzu werden in Zukunft die echten Ḥadîṯe benutzt werden müssen, zu deren Ausscheidung aus dem Wuste der gefälschten Traditionen das vorliegende Buch hoffentlich gute Dienste leisten wird.

Endlich bemerke ich noch, daß dieser Band in verschiedenen Einzelheiten [1]) den ersten korrigiert; ein Tag lehrt den anderen, und ich werde mich nie scheuen, eine frühere Behauptung, wenn sie haltlos geworden ist, selbst umzustoßen.

Dem Entgegenkommen meines Herrn Verlegers verdanke ich die Zugabe der beiden Ansichten von Mekka und Medina. Sie sind nach bisher in Europa unbekannten photographischen Aufnahmen des ehemaligen Obersten im ägyptischen Generalstabe Mohammed Pascha Ṣâdiq angefertigt, die mir mein Kollege Professor Heß bereitwilligst zur Reproduktion überlassen hat.

---

[1]) Dahin gehört vornehmlich die Berichtigung des Begriffs aslama (II, 108 gegen I, 16), der Ansicht vom Vorgehen Mohammeds gegen die Heidentempel (II, 126 f. gegen I, 60), von der Erblichkeit des Prophentums in Abrahams, resp Noahs Familie (II. 79 gegen I, 62), von der Bedeutung des Namens Munâfiq (II, 119 gegen I, 74), endlich die Abschwächung der Hypothese vom sozialistischen Ursprunge des Islams (II, 139 gegen I, 14).

Freiburg, Schweiz, im Oktober 1894.

Der Verfasser.

Corrigenda.

Seite 8, Zeile 22 von oben lies: vergessen machen statt vergessen. — S. 10, Z. 2 v. o. l. ḫaffafa st. ḥaffafa. — S. 13, Z. 8 der Anm. l. die st. dis. — S. 15, Z. 14 v. u. l. ihm st. ihr. — S. 23, Z. 13 v. o. l. 2, 286 st. 186. — S. 26, Anm. 7 l. unmittelbare u. 23, 52 st. unmittelbarer u. 23, 53. — S. 27, Z. 9 v u. füge ein: v. 35—44 spätmekkanisch. — S. 29, Z. 5 d. Anm. l. [2]) st [1]). — S. 37, Z. 1 v. u. l. wölbte und st. wölbte — und. — S. 44, Anm. 7 l. 68, 47 st. 68, 57. — S. 46, Z. 1 v. u. l. 2, 256 st. 2, 356. — S. 49, Z. 1 v. o. l. 15—16 st. 15—17. — S. 55, Anm. 2 l. 31, 9 st. 31, 8; Anm. 4 l. 31, 9 u. 22, 5 st. 31, 8 u. 22, 4. — S. 82, Z. 11 v. o. l. Ibrâhîm st. Ibrahîm. — S. 83, Z. 1 v. u. l. [4]) st. [1]). — S. 90, Z. 3 v. u. l. Salomos st. Salamos. — S. 97, Anm. 3 l. sie st. sich. — S. 101, Z. 10 v. o. l. geschehen st. gesehehen. — S. 113, Anm. 1 l. zakât st. zakkat. — S. 122, Z. 11 v. u. l. Öffentlichkeit st. Offentlichkeit. — S. 135, Z. 11 v. u. l. Ärgernis st. Argernis.

Inhalt.

Einleitung in den Koran.

Entstehungsgeschichte des Korans 1
Form und chronologische Reihenfolge der Koransuren . 18

System der koranischen Theologie.

Einleitung 30
Koranische Dogmatik:
Gottes Macht, Einheit und Güte 35
Begrenzung der Gottheit 43
Wohnung und Umgebung Gottes 47
Mittlerische Hypostasen Gottes 50
Erschaffung der Erde und des Menschen 54
Dämonen und Heidengötter 63
Heilsvermittlung und Offenbarung 71
Die Prophetengeschichten des Korans 79
Stellung Mohammeds unter den Propheten 98
Verhältnis des Menschen zu den ihm gebotenen Heilsmitteln . 105

Lehre von den Pflichten:
Die Pflichten im allgemeinen; Begriff der Rechtfertigung . . 110
Die Pflichten im besonderen 115
Erstes Gebot: Der Glaube 118
Zweites Gebot: A. Das Gebet 121
B. Wallfahrt und Opfer 126
C. Beobachtung der heiligen Monate und des Fastens 131
D. Der Glaubenskrieg 134
Drittes bis fünftes Gebot: Pflichten gegen die am nächsten stehenden Menschen 137
Sechstes bis zwölftes Gebot: Gebote über das Verhalten gegen ferner stehende Menschen 143

Lehre von der Vollendung:
Auferstehung, Weltgericht, Paradies und Hölle 154
Schlußwort 166

Exkurs: Die Benutzung des II. Briefes Petri in spätmekkanischen Suren 170
Verzeichnis der in Band I und II des „Mohammed" übersetzten Koranstellen 176
Verzeichnis der Eigennamen und wichtigeren theologischen Kunstausdrücke in Band I und II des „Mohammed" . . 181

Einleitung in den Koran.

Entstehungsgeschichte des Korans.

Der Islam teilt mit den meisten der großen Weltreligionen die Eigentümlichkeit, sich auf ein heiliges Buch als Beweismittel für die Wahrheit seiner Lehre zu stützen; seine Beziehung zu diesem Buch ist aber ganz besonders eng, weil die Entstehung desselben fast zusammenfällt mit der Entstehung der islamischen Lehre, und so zwischen Religion und Religionsbuch von vornherein ein unlösbares Verhältnis sich ausgebildet hat.

Der Name dieses heiligen Buches ist gemeinhin Koran, d. i. Vorlesung, einer von den vielen Ausdrücken, die Mohammed zur Bezeichnung der ihm von Gott mitgeteilten Offenbarung gestempelt hat, und zwar galt ihm sowohl jede Einzeloffenbarung, als auch der ganze Vorgang der Inspiration als Koran. Als ein Akt verhängnisvoller Einseitigkeit muß es angesehen werden, wenn eine spätere Generation dieses Wort einzig allein auf die schriftlich fixierten Lehren bezog, und weiter darin eine von dem Propheten gewollte Einheit erblickte; man wird aber mehr im Sinne Mohammeds handeln, wenn man zwar jeden der 114 Abschnitte des Korans für einheitlich, das Ganze aber doch nur als Fragment der Lehren des Propheten ansieht.

Im Folgenden werde ich das Wort Koran, wo es den ursprünglichen Sinn tragen soll, immer mit einem erläuternden Zusatze versehen, wo dies aber nicht geschieht, in seiner späteren Bedeutung anwenden.

Mohammed begann seine Prophetenthätigkeit mit religiösen Vorträgen. Daß ihr Wortlaut sich in den ältesten Suren des Korans wiederfinde, macht die kurze, unklare, schlecht disponierte Fassung dieser Abschnitte unwahrscheinlich. Von ihrer schrift-

lichen Aufzeichnung kann erst recht nicht die Rede sein. Seine Predigt trat wohl mit dem Anspruche auf, mit göttlicher Wahrheit auch göttliche Herkunft zu verbinden, kannte aber den Begriff Verbalinspiration mangels eines genau bestimmten Textes noch nicht. Erst nachdem er Jahre lang in solcher Weise gelehrt hatte, erwuchs ihm wohl ebensosehr in seinem, wie in der Gläubigen Interesse das Bedürfnis, Hauptstücke seiner Predigt in eine feste Form zu kleiden, und dafür Sorge zu tragen, daß auch ältere, glücklich gewählte Fassungen nicht ganz untergingen. Den Zweck dieser Neuerung, das Vortragen und Behalten der Lehre leicht zu machen, bezeugt der Koran selbst in gelegentlichen Wendungen, die wir als die ältesten Zeugnisse für die Feststellung eines gültigen Textes der Offenbarung anzusehen haben:

54, 17 (Refrain): Wir (Gott) haben den Koran (d. h. unsere himmlische Vorlesung) leicht gemacht zur Predigt; sollte darum wohl nicht mancher diese Predigt annehmen wollen?

44, 58: Wir haben ihn (Koran) nur deshalb leicht gemacht in deiner Sprache, damit sie sich predigen lassen möchten.

19, 97: Wir haben ihn nur deshalb leicht gemacht in deiner Sprache, auf daß du durch ihn den Gottesfürchtigen eine frohe, den Hartnäckigen eine warnende Botschaft bringen möchtest.

73, 20: So rezitiert denn, was von der himmlischen Vorlesung leicht gemacht worden ist.

Unter dem bezeichnenden Ausdrucke Leichtmachen des Korans kann der Prophet wohl nur die genaue Feststellung des Textes einer Anzahl von Lehrvorträgen verstanden haben. Daß diese nicht auf einmal, sondern in allmäliger Folge vor sich ging, macht eine Einwendung der Gegner Mohammeds klar, denen das fragmentarische Ausprägen der Lehren schlecht zur Würde Allahs zu passen schien:

25, 34. Es sagen die Ungläubigen: Ja, wäre doch der Koran in einem einzigen Stücke geoffenbart! Nein, also (wie es jetzt ist) hat es sein sollen, damit wir (Gott) dadurch dein Herz festigen.

17, 107. (Wir haben es herabgesandt) als eine Vorlesung und sie in Abschnitte eingeteilt, damit du sie den Menschen in verschiedenen Zeiträumen vortrügest.

In demselben Stücke wird v. 80 auch schon bezeugt, daß die offizielle Form als Stoff für die täglichen Gebete der Gemeinde verwendet wurde:

> Verrichte das Gebet vom Untergange der Sonne bis zur nächtlichen Finsternis und den Koran der Morgenfrühe (d. h. wohl das aus Koranversen gebildete Frühgebet); denn bei diesem sind Zeugen (Engel oder Gott) zugegen.

Von der Herstellung eines festen Textes bis zu seiner Niederschrift war nur ein kleiner Schritt, den Mohammed gegen Ende der mekkanischen Lehrperiode jedenfalls schon gethan hatte. Der einzige sichere Beweis hiefür liegt in dem Aufkommen des Wortes Sûra als Bezeichnung für die Koranstücke. Ein Wort hebräischen Ursprungs, bedeutet es ursprünglich eine Schicht Mauersteine, später Schriftzeile, endlich Schriftstück, und im letzteren Sinne adoptierte es Mohammed in den mekkanischen Suren 11 und 10:

11, 16. Sie sagen: Er hat es erdichtet. Antworte: So bringt doch zehn Schriftstücke (Suren) gleicher Art, von euch erdichtet, und ruft dazu alle erreichbaren Wesen außer Allah um Beistand, wenn ihr wahrhaft seid.

10, 38 f. Nicht ist dieser Koran derart, daß er erdichtet werden könnte ohne Allahs Beistand, vielmehr eine Bestätigung des Früheren, hergeleitet aus dem Buche ohne Trug vom Herrn der Welten.

Oder sagen sie: Er hat es selbst erdichtet? Antworte: So bringt doch ein Schriftstück gleicher Art u. s. w.[1])

Im Verlaufe der medinischen Periode werden die Begriffe Offenbarung und Sure fast gleichbedeutend, was zu dem Schlusse führt, Mohammed habe zu dieser Zeit die meisten Neuoffenbarungen auch alsbald aufschreiben lassen. Dazu berechtigen uns auch Traditionen, die besagen, der Prophet habe in Medina verschiedene Schreiber zur Aufzeichnung der Inspirationen benutzt, einen ʿAbdallâh ben Saʿd ben Abisarḥ, Zaid ben Ṯâbit, wohl auch Ḥanṭala ben Rebîʿa, und ihnen die Koranverse in die Feder dictiert. Daß ihm solche fremde Hülfe auch in Mekka zu gebote stand, ist nicht überliefert; also mag Mohammed damals das Geschäft des Schreibens noch selbst besorgt haben. Die oft vor-

[1]) Ähnlich auch in der frühmedinischen Sure 2, 21.

gebrachte Ansicht, er sei des Lesens und Schreibens unkundig gewesen, vermag ich nicht zu teilen; allgemeine Erwägungen sowohl wie Andeutungen des Korans und Berichte der Tradition sprechen für das Gegenteil.

Als Bewohner einer Stadt, die mit am Welthandel teilnahm, selbst Kaufmann, den sein Geschäft öfters in die nördlich gelegenen Kulturländer geführt hatte, wäre Mohammed ohne Kenntnis der Schreibkunst eine Ausnahme unter seinen arabischen Standesgenossen gewesen, bei denen wir schon Hunderte von Jahren früher diesen Grad der Bildung nachweisen können.[1]) Sodann ist wohl zu beachten, daß der Prophet gleich nach der Übersiedelung nach Medina, einer Stadt, die an Bildung hinter Mekka zurückstand, eine Schreibschule einrichtete und den diplomatischen Verkehr nach innen und außen mit Vorliebe schriftlich gestaltete. Dieser hätte später nicht den weiten Umfang, vor allem aber nicht die praktische Form, die wir an den uns erhaltenen Urkunden bemerken, annehmen können, wenn nicht eine gewisse Übung des Schreibens dem Propheten das Verständnis für die Wichtigkeit des Schriftwesens überhaupt erleichtert hätte.

Auch der Koran bezeugt an einigen Stellen, daß sein Verfasser selbst geschrieben habe; wenn es deren nicht gerade viele sind, so kann dieses als Beweis für die anfängliche Nebensächlichkeit des Koranschreibens gegenüber dem Koranvortrage gelten:

69, 44—46. Falls er (Mohammed) über uns thörichtes Gerede vorbrächte — so würden wir seine rechte Hand ergreifen — sodann seine Schlagader durchhauen.

Hier hat das Bild vom Ergreifen der rechten Hand nur dann Sinn, wenn es sich darum handelt, einer mit der rechten Hand geübten Thätigkeit, wahrscheinlich also der des Schreibens, Einhalt zu thun. Auch die Stelle 29, 47: Nicht pflegtest du vorher ein Kitâb vorzutragen, noch es mit deiner Rechten zu schreiben, bestätigt einerseits die früher erwähnten Phasen in der Entwicklung des Korans: zuerst freier Vortrag, später Niederschrift, und vindiciert andererseits dem Propheten Fertigkeit im Schreiben und Anwendung desselben für seine eigenen Lehrvorträge. Endlich verzeichnet auch die Tradition eine Reihe von Fällen, wo

[1]) Vgl. J. Euting, Sinaïtische Inschriften, Einleitung, S. XII.

Mohammed selbst geschrieben haben soll[1]); ob auch einzelne derselben vor einer sorgfältigen Kritik nicht stichhalten, so bilden sie in ihrer Gesamtheit immerhin ein Moment mehr für die von uns vertretene Ansicht. Für Mohammed als Analphabeten spricht kein einziger triftiger Beweis; es ist rein willkürlich, wenn man in das Beiwort Ummî, welches sich der Prophet in medinischen Suren einige Mal beilegt, den Sinn: unbewandert im Lesen und Schreiben hineinträgt, da es doch zweifellos ihn nur als theologisch ungeschult, der üblichen jüdischen Schriftforschung nicht unterworfen, daher ungelehrt bezeichnen soll, und nichts als die arabische Übersetzung des hebräischen 'Amm ha'areṣ „Volk der Erde" ist[2]). So kann man als sicheres Resultat hinnehmen, daß der Prophet die Schreibkunst verstand und sie in seinen einfachen mekkanischen Verhältnissen selbst übte, dagegen in Medina bei zunehmender Arbeitslast zum Schreiben von Koranstücken und Dekreten fremde Hülfe hinzunahm.

Das Niederschreiben der Koranstücke war, wie das Fixieren des Textes, aus rein praktischen Gründen aufgekommen: es galt, der Gemeinde des Islams Gebets- und Erbauungstexte zum öffentlichen und privaten[3]) Gebrauche zu verschaffen.

Gottes Wort bedurfte aber nicht notwendig des Schreibens, um sich als Himmelsbotschaft zu erweisen; sagt doch der Koran

---

[1]) Vgl, Nöldeke, Gesch. d. Qorâns, S. 8 f. — Der geschriebene Kampfbefehl, mit dem Mohammed im Jahre 1 d. K. den 'Abdallâh ben Ǵaḥsch und 7 weitere Anhänger in das Thal Naḫla schickte, muß jedenfalls von ihm selbst ausgefertigt oder unterschrieben gewesen sein, da diese 8 Männer sonst kaum gewagt haben dürften, den heiligen Monat durch Kampf zu entweihen.

[2]) Schon Nöldeke (Gesch. des Qorâns, S. 10) befindet sich auf der richtigen Fährte mit der Erklärung: ummî bedeute, daß Mohammed mit den heiligen Büchern nicht bekannt sei und die Wahrheit nur durch Inspiration kenne; er sieht aber nicht den engen Zusammenhang mit 'amm ha'areṣ. Mit „Volk der Erde" wurden nicht die Heiden (gôjîm), sondern solche Juden benannt, deren Gelehrsamkeit nicht ausreichend war, um das Gesetz mit all den rabbinischen Zuthaten zu kennen und zu beobachten, oder wie Mohammed es ausdrückt (Sure 2, 73) „unter ihnen sind ummî, die das Buch nicht kennen, außer nach subjektiver Auffassung". Der Koran übersetzt 'amm ha'areṣ zuerst (16, 121) genau mit umma „Volk": Abraham war ein „umma", ein Verehrer Allahs, bildet aber später davon das bequemere Adjektiv ummî.

[3]) Vgl. 33, 34.

(6, 7) selbst, auf die ungläubigen Mekkaner hätte auch keine geschriebene und darum greifbare Offenbarung Eindruck gemacht, und so ertönte es nebenbei noch frei in Predigt und sonstigem Redeerguß. Doch entging es mit der Zeit dem Propheten nicht, wie die schriftliche Form für alles, was möglichst präcise vorgebracht werden mußte, d. h. für Gesetze, rituelle Anordnungen, Entscheide auf vorgelegte Fragen oder Proklamationen bei weitem die geschickteste sei, und so gestaltete er die Suren zu einer Art von offiziellem Organ zur Mitteilung wichtiger Dinge. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß alles, was er aufschreiben ließ, schon vorher bei Gelegenheit der Freitagspredigt von ihm proklamiert und vielleicht weitläufiger ausgeführt zu werden pflegte. Was einmal geschrieben war, konnte nicht mehr ins Leere verhallen, sondern pflanzte sich durch alle Schichten der Gemeinde fort; das läßt uns auch die verschiedene Stimmung begreifen, mit der eifrige und laue Gläubige dem Erscheinen neuer Suren entgegensahen:

47, 22. Die Gläubigen sagen: Würde doch eine Sure geoffenbart! Da nun eine kräftige Sure geoffenbart ist, in der der Kampf gepredigt wird, so siehst du die Schwachgläubigen auf dich blicken, wie wenn der Tod sie schon umfangen hätte.

9, 65. Die Schwachgläubigen fürchten sich davor, daß gegen sie eine Sure geoffenbart würde, die die Gedanken ihres Herzens ihnen wiedergiebt.

Der Zweck der älteren Suren, auf die Gläubigen religiös zu wirken, machte in Medina bald rein weltlichen Absichten Platz, und der Mangel an erbaulichem Inhalte fiel schon damals manchem Muslim unangenehm auf:

9, 125. Wird eine Sure geoffenbart, so reden manche (Gläubige): Wen von euch hat sie im Glauben gestärkt?

Hierauf lautet Mohammeds Antwort ungefähr: Sie wirkt anders auf die wahren Gläubigen als auf die lauen: jenen mehrt sie den Glauben, diesen den Unglauben. Trotz der hohen Bedeutung, welche das Aufschreiben der Suren in der medinischen Lehrperiode hatte, wäre es doch gewagt, anzunehmen, als sei nun auch die Anschauung durchgedrungen, die mündlich vorgebrachte Lehre gelte nicht als Gottes Wort; denn der Umstand, daß das System der Mohammedanischen Lehre in

den aufgeschriebenen Stücken nur durch Kombination weit zerstreuter und zersplitterter Gedanken sich construieren läßt, niemals gewissermaßen auf einem Blatte zusammengefaßt erscheint, zeigt das rein Gelegentliche der Niederschrift; auch hat es den Anschein, als ob der Koran den Lehrinhalt des Islams durchaus nicht lückenlos wiedergäbe, da zum Beispiel die Pflicht der Beschneidung nirgendwo aufgezeichnet ist. Endlich zeigt die hohe Wertschätzung vor den Traditionen, die die mündliche Lehre des Propheten bewahren sollen und schon von der ältesten Kalifenzeit an als religiöse Norm mitangesehen werden, daß mündliche und schriftliche Lehre fast unterschiedlos als Mitteilungen Gottes galten.

Man könnte vermuten, sobald der Prophet große Teile seiner Offenbarung in feste Form gebracht habe, sei es ihm unmöglich geworden, später daran noch zu ändern oder zu streichen; und dennoch ist solches oft genug geschehen, wie aus unserem Korantexte selbst hervorgeht. Zwar konnte durch keine Veränderung die Ungleichheit der einzelnen Stücke ganz ausgeglichen und die Eigentümlichkeit des Korans, gewissermaßen Blüten und Früchte zugleich aufzuweisen, getilgt werden; aber dort, wo zwischen zwei zeitlich verschiedenen Anschauungen die Fugen zu weit klafften, oder ein späterer Gedanke einem früheren unvollkommenen den Rang abgelaufen hatte, da wurde häufig, wenn auch nicht jedesmal geschickt, eine Korrectur angewandt, die man auf keinen anderen als Mohammed selbst zurückführen kann. Die Anfänge solcher Überarbeitungen fallen noch in die mekkanische Zeit; der Prophet besaß hier noch Freimut genug, um überwundene Meinungen aus seinen Suren einfach zu tilgen und eine Berichtigung an ihre Stelle zu setzen. So merzte er eine Anlehnung an den altarabischen Götterkult aus der Sure 53, 21 ff. wieder aus, wofür sowohl die Tradition als auch der jetzige Zustand der Verse Zeugnis geben. Dieser Fall wird wohl nicht vereinzelt dagestanden haben. Zur Rechtfertigung eines solchen Vorgehens, das bei den Anhängern seiner Lehre leicht Zweifel an der Wahrheit des Gottesworts hervorrufen konnte, wird in einer späteren Sure die Verantwortlichkeit für die falsche Lesart dem Satan zugeschrieben:

22, 51. Wir schickten vor dir niemals einen Gesandten noch Propheten, ohne daß ihm, wenn er nachdachte, der Satan etwas

in seine Gedanken hineintrug; alsdann aber tilgt Gott, was auf den Satan zurückgeht, und bringt so seine Mitteilungen in die rechte Form.

Ist diese Stelle nur beweiskräftig für Veränderungen in der mündlichen Lehre, so läßt sich eine andere mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf solche in den Surenversen beziehen:

16, 103: Wechseln wir einmal eine Mitteilung (einen Vers) gegen eine andere um (Gott aber muß am besten wissen, was er herniedersendet), dann sprechen sie: du bist ein Betrüger; doch verstehen die meisten von ihnen nichts davon.

In Medina wurde angesichts der vielen Neuerungen auf religiösem Gebiete, die Mohammed hier einführte, das Bedürfnis, an älteren Aufzeichnungen zu verändern, dringender, die Rechtfertigung hierfür aber auch schwieriger, da auf jede Handlung des Propheten die kritischen Blicke der Juden gerichtet waren. Dieser mag jetzt nicht mehr eingestehen, daß er frühere Meinungen, weil sie falsch wären, umändere, sondern stellt es so hin, als ob es Gott, der in seinem Thun unkontrollierbar sei, beliebt habe, Gutes mit gleichem Gutem oder gar mit Besserem zu vertauschen:

2, 100: Wenn wir (Gott) eine (schriftliche) Offenbarung umändern oder (eine mündliche) vergessen, so bringen wir dafür eine bessere oder gleich gute her: weißt du nicht, daß Gott alles thun kann?

Dadurch schuf er sich freie Hand, in ältere Suren des Neuen, so viel er wollte, hineinzukorrigieren; und wenn nicht alles täuscht, entstand um diese Zeit auch die Gattung der gemischten oder mekkanisch-medinischen Suren, deren Entstehung man bislang so gern [1]) der sog. ersten Redaction der Koranstücke zuschreiben wollte. Als augenfällige Proben von späteren Korrecturen mögen hier genannt werden: Alles, was von dem Verhältnisse Abrahams zu Mekka und der Ka'ba handelt (22, 27—31, 16, 121—124, 14, 38—42), sowie die Erklärung und Verteidigung einer auffälligen Phrase „Neunzehn sind über das Höllenfeuer gesetzt" (74, 31). Kleinere Zusätze geben sich besonders an der vorgesetzten Partikel illâ „außer" zu erkennen, mit welcher zu weit gehenden Ansichten jetzt eine Einschränkung beigefügt wird, z. B.:

[1]) Vgl. M. Klamroth: 50 älteste Suren, S. 1.

81, 27—29: Dies ist nur eine Predigt für die Welten, für den, der von euch recht wandeln will — (doch vermag euer Wollen nichts, außer wenn Allah, der Herr der Welten, will).

76, 29—31: Dieses ist eine Predigt; drum ergreife, wer will, den Weg hin zu seinem Herrn — (doch vermag euer Wollen nichts, außer wenn Allah will, er der Wissende und Weise, — er führt ein in seine Gnade, wen er will, und hat den Ungerechten schmerzliche Strafe bereitet).

Der Zusatz in diesen beiden Stellen erweist sich, wie später dargethan werden wird, als Folge der späteren Prädestinationslehre.

87, 6—7: Wir werden dich vorlesen lassen, so daß du nichts vergissest — (außer was Gott will; denn er kennt das Offenkundige und das Geheime).

Hier dürfte der Zusatz aus derselben Zeit wie **2**, 100 stammen.

26, 224—228: Es folgen den Dichtern die Irrenden — Siehst du sie nicht in jeglichem Thal umherschwärmen, und Dinge reden, die sie selbst nicht thun — (außer denen, die glauben, die guten Werke verrichten und häufig Allah erwähnen — Ihnen ist geholfen, nachdem sie Unrecht gelitten; die ihnen aber Unrecht zugefügt, sollen wissen, welch schlimme Wendung es mit ihnen noch nimmt).

Diese Ausnahme der guten Dichter von dem gegen alle insgemein gerichteten Tadel ist eine nachträglich zugesetzte Höflichkeit gegen die medinischen Lobredner des Propheten, einen Ḥassân ben Ṯâbit und Ka'b ben Mâlik.

Ein ähnliches Verfahren war es, wenn Mohammed, um früher auferlegte Pflichten zu erleichtern oder zu weit gehende Behauptungen abzuschwächen, gewissermaßen eine Anmerkung in den Text setzte. So hatte er ehedem in Sure 73 den Seinigen lange Vigilien anbefohlen; hierzu fügte er in Medina, wo er nicht mehr Asceten, sondern Krieger heranzubilden suchte, einen längeren Schlußvers, worin diese aufreibende Pflicht auf das allergeringste Maß reduziert wird. Ein anderes Mal[1]) war der Gemeinde zur Erhöhung ihrer Kampfstimmung verheißen worden, ihrer 20 sollten 200, ihrer 100 aber 1000 Ungläubige schlagen; gewiß in Folge demütigender Erfahrungen ward bald Vers 67 angefügt, wonach 100 Gläubige nur 200 Gegner und 1000

[1]) Sure 8, 66.

Gläubige 200 Ungläubige in Zukunft schlagen würden. Solches nennt Gott Offenbarungen erleichtern (ḫaffafa).

Nachdem aber Mohammed einmal zum unumschränkten Herrscher von Medina geworden und keinem mehr Rechenschaft über sein Handeln zu geben gewillt war, fiel für ihn die Aufgabe, neuen Geboten zuliebe Älteres zu tilgen oder umzumodeln ganz fort; sein jedesmaliger Wille ward für den Augenblick Gesetz, und stillschweigend wurde angenommen, daß gegenüber Neuerem das Ältere keine Geltung mehr habe. Was Gott anordnete, war für den Gläubigen einfach nicht mehr kontrollierbar. So lange der Prophet lebte und mit seiner ungeheuren Autorität über Thun und Denken der Gemeinde schaltete, ließ dieser Zustand sich halten; als aber nach seinem Tode spätere Generationen sich mit den Problemen, die der Prophet ihnen hinterlassen hatte, philosophisch beschäftigten, da offenbarte das Bild der islamischen Wahrheit so manche Widersprüche, daß man zu den gewagtesten Mitteln griff, um solche zu vertuschen, vor allem die Theorie vom Abrogierenden (nâsiḫ) und Abrogierten (mansûḫ) ins Maßlose ausbildete [1]).

---

[1]) Man ging von dem ursprünglich ganz vernünftigen Grundsatz aus, daß dort, wo eine spätere Stelle das Gegenteil von einer früheren aussage, letztere nicht mehr gelte, also abrogiert sei. Nun bestand aber auch der Glaubenssatz, der Koran enthalte nur göttliche, widerspruchslose Wahrheit. Zwischen diesen beiden Grundsätzen galt es nun, wie zwischen Scylla und Charybdis zu lavieren; man legte also zunächst allerhand Nebenbedeutungen in den koranischen Begriff nasaḫa (2, 100 u. öfter) hinein, nämlich ändern, umstellen, abrogieren, und verschaffte sich so die Möglichkeit, einen Text beliebig aufzuheben. Dieses von dem spitzfindigen Ibn ʿAbbâs erfundene Verfahren wurde von den späteren theologischen Autoritäten verschieden gehandhabt: einige glaubten schon Koranstellen abrogieren zu dürfen, wenn die Tradition das Gegenteil davon sagte; andere nur dann, wenn der Widerspruch im Koran selbst stand; wieder andere beschränkten die Möglichkeit des Abrogierens auf koranische Stellen, die Gebote und Verbote, aber nicht Verheißungen und Drohungen enthielten. Manche hielten das Abrogieren nur in medinischen Suren für zulässig im Gegensatz zu solchen, die es auf den ganzen Koran ausdehnten. Noch viele andere Theorien ließen sich aus der einschlägigen Litteratur, die der Itkân (II, S. 21) eine unzählbar große nennt, anführen, wodurch die vielgerühmte Harmonie des Korans in sehr bedenkliche Beleuchtung tritt. Bis zum heutigen Tage ist also die Frage noch nicht gelöst, was vom Koran Gültigkeit habe, wenn man auch gemeinhin für 21 Fälle ziemlich allgemein das Bedürfnis des Abrogierens anerkannt hat (Itkân II S. 23 f.). Da

So wenig, wie es Mohammed trotz verschiedener Änderungen gelang, eine innere Einheit der Suren zu schaffen, so wenig trug er Sorge, daß diese auch in ihrem Äußeren den Eindruck einer wohlgeordneten Sammlung machten. Zwar werden sie vollständig geschrieben ihm vorgelegen haben [1]), doch nach der Tradition nicht in einheitlicher Weise: auf Pergament, Palmstengeln, sogar Schulterknochen. Vielleicht aber hat man sich den Zustand des Aufgeschriebenen nicht einmal so primitiv vorzustellen, und eine gewisse Reihenfolge mag auch schon beim Vortragen innegehalten worden sein. Letzteres ergiebt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit aus den vielen Suren vorgesetzten Buchstabenzeichen, worin man kaum etwas anderes als alte Sigel, wodurch Gruppen von zusammengehörigen Suren gekennzeichnet werden sollten, erblicken kann [2]). Doch wie nicht alle Suren bezeichnet,

---

aber die traditionelle Forderung besteht, keiner dürfe das Buch Gottes interpretieren, wenn er nicht vorher das Abrogierende und Abrogierte kennt, so könnte eigentlich kein Moslim an die Erklärung des Korans gehen.

[1]) Zaid ben Ṯâbit, der Hauptgewährsmann für die näheren Umstände beim Aufschreiben des Korans, berichtet (Itq. I, 60): Wir (d. h. er und andere Schreiber) pflegten beim Propheten den Koran aus den Bruchstücken zusammenzusetzen (arab. allafa). Das soll heißen, sie setzten die Einzeloffenbarungen zu Suren zusammen, ein Verfahren, das sich besonders an den langen medinischen Suren noch leicht erkennen läßt. Wenn derselbe Zaid weiter berichtet (Itq. I, 60): Als der Prophet starb, war der Koran noch gar nicht vereinigt, so kann das hier gebrauchte Verbum ǧama'a nur das Verbinden der einzelnen Suren zu einem Ganzen bedeuten. Der Itqân urteilt demnach ganz richtig: Es war zu Lebzeiten des Propheten der Koran schon ganz niedergeschrieben, aber noch nicht an einem Orte als Ganzes vereinigt, noch in Bezug auf die Reihenfolge geordnet (murattab).

[2]) Über ihre Bedeutung sind von orientalischer wie europäischer Seite die verschiedensten Vermutungen geäußert worden. Die orientalischen kann man übergehen, weil sie alle Wahrscheinlichkeit gegen sich haben. Von europäischen Gelehrten hatte Nöldeke ehemals in seiner Geschichte des Qorans S. 215 f. die Meinung geäußert, diese Buchstaben stammten nicht von Mohammed, sondern wären ursprünglich Merkzeichen, durch welche die Besitzer der von Zaid benutzten Exemplare dieselben als ihr Eigentum bezeichneten, also wohl Monogramme von den Namen der Besitzer. In den „Orientalischen Skizzen" S. 50 f. ersetzte er diese Ansicht durch eine andere, wonach die Sigel auf den Propheten zurückzuführen seien und bestimmt gewesen wären, beim Vortrage einen rätselhaft feierlichen Eindruck zu machen, ohne in sich einen speziellen Sinn zu tragen. Daß Mohammed auf eine so wunderliche Weise der Effekthascherei verfallen wäre, leuchtet mir nicht ein; es dürfte aber weit

so mögen sie auch nicht alle eingeordnet gewesen sein; auch entbehrte das Ganze eines Abschlusses, da noch bis kurz vor Mohammeds Tode der Quell der Offenbarung Neues zu Tage förderte. Es fehlte also, um Koran im jetzigen Sinne zu sein, einmal eine feste Reihenfolge aller Suren, sodann die Redaktion des Textes nach einheitlichem Princip — beides scheinbar minder wichtige Dinge, die jedoch für die Reinerhaltung des Ganzen und seinen Gebrauch als Norm der wahren Lehre mit der Zeit unentbehrlich wurden. Von diesen Mängeln des Korans beseitigte den ersteren der Kalif Abu Bekr, den anderen der Kalif 'Otmân: das ist die Bedeutung der beiden sogenannten Redaktionen.

Als Veranlassung der Bemühungen Abu Bekrs um die Sammlung des Korans wird Folgendes berichtet:

In den Aufständen, die gleich nach Mohammeds Tode fast in ganz Arabien ausbrachen, vor allem im blutigen Kampfe mit dem religiösen und politischen Führer der Rebî'a-Stämme, Musailima, war die Anzahl der alten und bewährten Korankenner so vermindert worden, daß 'Omar darin eine Gefahr für die reine Tradition der mohammedanischen Lehre erblickte, und in den Kalifen Abu Bekr drang, eine Sammlung aller Koranstücke in ihrer authentischen Form zu veranstalten. Der konservative Geist des Kalifen sträubte sich anfangs gegen diese Neuerung, da sie über das hinausging, was Mohammed selbst in dieser Richtung gethan habe; auf weiteres Drängen 'Omars aber be-

wahrscheinlicher sein, daß er diese Zeichen einführte, um Gruppen von Suren, die beisammenstehen sollten, zu kennzeichnen, um so wenigstens einige Ordnung in die Reihenfolge der Koranabschnitte zu bringen. Darauf weist hin, daß Suren mit gleichen Buchstabenzeichen gewöhnlich hintereinander gestellt sind z. B. Sure 10—15 mit ʾ—l—r, Sure 26—28 mit ṭ—s—m, Sure 40—46 mit ḥ—m. Eine kleine Unregelmäßigkeit ist es, wenn jetzt zwei Gruppen (S. 2—3 u. 29—32) mit ʾ—l—m getrennt von einander stehen, was vielleicht auf Zaid zurückzuführen ist. Auch der scharfsichtige Sujûṭî konnte sich nicht der Vermutung entschlagen, daß Mohammed der Urheber der Buchstabenzeichen sei, vgl. Itqân, I, 67. Ob die Buchstaben Abbreviaturen irgend welcher Namen oder Begriffe darstellen, entzieht sich ganz unserer Erkenntnis.

Während die Sigel immer zum Texte der Suren gerechnet werden, gelten die Surenüberschriften als spätere Zuthat. Doch mögen auch einige von ihnen noch bis in die Zeiten Mohammeds hinabreichen, z. B. der Name Kuhsure für S. 2; denn schon im ersten Regierungsjahre des Abu Bekr ertönte es beim Kampfe gegen Musailima auf Seiten der Muslime als Schlachtruf: O Männer der Kuhsure! Vgl. Belâḏurî, Liber expugnat. S. 89.

auftragte er den jungen und geschickten Zaid ben Ṯâbit, Mohammeds letzten Schreiber, eine vollständige Sammlung des Korans vorzunehmen. Die Arbeit, die diesem erwuchs, war nach jetzigem Begriff nicht allzu schwierig, da das Hauptmaterial im ehemaligen Hause des Propheten beisammen gelegen haben soll [1]), und bei zweifelhaften Lesungen zahlreiche andere Surenexemplare innerhalb der Gemeinde zu Rate gezogen werden konnten. Wenn er dennoch gesagt haben soll: Hätte man mir aufgetragen, einen Berg von seiner Stelle zu schaffen, so wäre das nicht schwieriger gewesen, als was man mir anbefahl, so wird man im Munde eines an philologische Arbeiten noch ungewöhnten Arabers diese Äußerung nicht allzustark finden. Nachdem Zaid einmal die Arbeit begonnen, dauerte es gar nicht lange, bis der Koran auf Einzellagen von Pergament geschrieben und nach Suren geordnet [2]) als fertiges Werk vorlag. Dieses Exemplar nahm Abu Bekr als sein Eigentum an sich; nach seinem Tode kam es an 'Omar, und ging nachmals in den Besitz der Ḥafṣa, Tochter des 'Omar und ehemaligen Weibes des Propheten über.

Über die Grundsätze, wonach Zaid seine Sammlung anfertigte, kann man vermutungsweise nur sagen: Vor allem wird er Vollständigkeit angestrebt und erreicht haben; denn dem eifrigsten Forschen Späterer gelang es kaum mehr als sieben (oder neun) inhaltlich meist unbedeutende Bruchstücke, die als koranisch von irgend einer Seite bezeugt waren, daneben aufzutreiben. Die Gesamtmasse der Suren ordnete Zaid vornehmlich nach dem Gesichtspunkte der Länge an, so daß die umfangreichsten zuerst, sodann die von mittlerer Länge und endlich die kurzen kamen [3]). Da der letzteren aber sehr viele waren, hat er sie allem Anscheine nach auch chronologisch anzuordnen gestrebt, ohne jedoch ganz damit ins Reine zu kommen. Die Hauptausnahmen von der chronologischen Anordnung betreffen die klei-

[1]) Vgl. Itqân I. S. 62.

[2]) Nöldeke, (Gesch. d. Qor. S. 195) bestreitet, daß Zaid unter den einzelnen Teilen (Suren) eine genaue Ordnung geschaffen habe und zitiert eine Tradition dafür: Zaid brachte den Koran nach vieler Mühe zusammen ohne Ordnung der Suren. Die Übersetzung wird jedoch heißen müssen: Zaid veranstaltete die Sammlung des Korans, der noch nicht in fester Surenordnung vorgelegen hatte, unter vieler Mühe.

[3]) Nach dem gleichen Prinzipe sind dis Traktate der Mischna innerhalb der zweiten bis sechsten Abteilung geordnet.

neren medinischen Suren, die, meist zu Gruppen vereinigt, zwischen mekkanische eingeschoben wurden. Endlich wagte er an den durch vorgesetzte Sigel schon vom Propheten geordneten Suren nichts umzustellen.

Der Tradition nach soll er zur Kritik seines Korantextes das Mittel benutzt haben, jegliches Stück durch zwei glaubwürdige Männer als echt sich bezeugen zu lassen[1]; doch ist zunächst auffällig, daß dieser wichtige Zug in keiner auf Zaid selbst zurückgehenden Tradition sich findet; ja es widerspricht ihm seine Mitteilung, er habe das letzte Stück bei Abu Ḫoḍaima gefunden und dann in den Text gesetzt[2]. Sollte aber ein Abu Ḫoḍaima größeres Ansehen als Korankenner genossen haben als ein 'Omar, dem man der obigen Tradition zu Folge die Sure der „Steinigung", weil nur von ihm allein verbürgt, zurückwies? Es scheint, daß die Tradition von den beiden Zeugen einer Koranstelle, die vom Hinzuziehen zweier Zeugen beim Aufsetzen eines Schuldscheins (2, 282) redet, nachgeahmt ist.

Was man auch bisher an Zaids Werke zu tadeln gefunden hat, immerhin war es die Leistung eines Mannes, der, wie wenig andere in der Gemeinde, dazu befähigt war; ihm oder gar Abu Bekr und 'Omar unehrliche Absichten bei der Abfassung unterzuschieben, wie Sacy und Weil es thun, hieße ohne zwingenden Grund die theologischen Betrügereien der spätern Omajjaden- und 'Abbassiden-Zeit in die noch von jeder persönlichen Tendenz freie Urzeit des Islams hineinzutragen. Unser Koran weist keine Tendenzmacherei auf, außer der, die der Prophet selbst damit beabsichtigt hat. Vom Lobe seiner nächsten Freunde, dieser Hauptstützen des Staatswesens des Islams, steht herzlich wenig darin; alle Lichtstrahlen, die auf die Erde niederfallen, vereinigen sich um das Bild des Propheten[3].

Abu Bekr erhob für seine Koransammlung nicht den Anspruch, ein Werk von allgemeiner Gültigkeit für den Islam geschaffen zu haben; vielmehr war sie nur, wie Nöldeke richtig

---

[1]) Vgl. Itq. I, 62 (Tradition von el-Laiṯ ben Sa'd).

[2]) Vgl. Itq. I, 60.

[3]) Wollte man fälschen, so hätte es am nächsten gelegen, die empfindlichste Lücke des Korans, den Mangel an Bestimmungen über einen Nachfolger des Propheten durch eine dahinzielende Bestimmung auszutilgen.

hervorhebt[1]), eine reine Privatsache. Unter seinem und 'Omars Kalifate hatte daher jeder noch die Freiheit, den Koran in der ihm geläufigen Lesart zu benutzen, auch stand der Verbreitung anderer Sammlungen, wie der des Obaj ben Ka'b, Muâḏ ben Ǵebel und Abu Zaid[2]) nichts im Wege.

Erst unter 'Oṯmân wurde dieses anders. Bei einem gemeinsamen Kriegszuge syrischer und babylonischer Truppen gegen Armenien soll eine so bedenkliche Verschiedenheit im Koranlesen zwischen den beiden Heeresteilen zu Tage getreten sein, daß Ḥodaifa ben el-Jamân darüber dem Kalifen Bericht erstattete und dann dringend ans Herz legte, hierin Abhülfe zu schaffen. So entlieh denn 'Oṯmân von Ḥafṣa das Koranexemplar des Abu Bekr und gab einer Kommission von vier Männern, die die Gewähr bot, sowohl die medinischen wie die mekkanischen Suren aus erster Hand zu kennen, nämlich dem bekannten Zaid ben Ṯâbit aus Medina und drei Qoraischiten, 'Abdallâh ben ez-Zubair, Sa'îd ben el-'Âṣ und 'Abderraḥmân ben el-Ḥâriṯ den Auftrag, je eine Abschrift von demselben in Buchform zu entnehmen. Auch schärfte er ihnen ein, bei Zweifeln über irgend eine Wortform sie im qoraischitischen Dialekte niederzuschreiben, da in ihr der Koran geoffenbart sei. Also entstanden jetzt vier gleichlautende Koranmanuskripte, die vom Kalifen in die Hauptstädte seines Reiches Medina, Kufa, Baṣra und Damascus gesandt wurden und dort mit dem Anspruche kanonischer Geltung auftraten, sodaß alle anders lautenden Koranstücke auf Edikt des Kalifen verbrannt werden mußten. Natürlich fiel unter letzteres Gebot nicht der Archetypus des Abu Bekr, welchen Ḥafṣa wieder zurückerhielt.

Über diese sog. zweite Redaktion sind die älteren Nachrichten so klar, daß es auffällig erscheint, wenn dennoch schiefe Ansichten darüber im Umlauf sind. So sagt Nöldeke[3]), Zaid ben Ṯâbit habe alle Koranexemplare[4]) zusammengebracht und danach die neue Redaktion angefertigt, hierauf sei auf 'Oṯmâns Befehl das ganze benutzte Material außer Abu Bekrs Koran ver-

[1]) Vgl. Gesch. des Qorâns S. 203.

[2]) Vgl. Bûḫârî II, 286.

[3]) Gesch. des Qorâns S. 205.

[4]) In seinen „Orientalischen Skizzen" S. 53 fügt er hinzu: „deren sie (die vier Schreiber) habhaft werden konnten".

nichtet worden. Es steht aber in keiner guten Quelle geschrieben, daß die vier Männer noch andere Texte als den des Abu Bekr benutzt hätten, weshalb man sie eher Abschreiber als Redaktoren nennen sollte. Der Befehl, daß alle anders lautenden Korane verbrannt[1]) werden sollten, wird unmöglich zur Folge gehabt haben, daß nun gar nichts von älteren Koranstücken übrig geblieben wäre; denn ohne Zweifel werden in den Händen der Moslime viele verblieben sein, die entweder vorher schon gleichlautend mit dem ʿOṯmânischen Texte waren, oder nachher in ihren abweichenden Lesarten geändert wurden.

Die Verschiedenheit zwischen Abu Bekrs und ʿOṯmâns Redaktion kann unmöglich tiefergehend gewesen sein als etwa zwischen einem weniger sorgfältigen Handschriftentext und einer kritischen Ausgabe. Schon die Mitwirkung des Zaid schließt große Textveränderungen aus: derselbe Mann wird kaum im Stande und noch weniger gewillt gewesen sein, zwei stark abweichende Redaktionen zu besorgen. Endlich versteht man auch nur so die auffällige Thatsache, daß gegen den Koran des vielgehaßten Kalifen, dessen politische Maßnahmen ihm überall Gegner erweckten, sich keine einzige Stimme erhob; war es doch das alte Exemplar des allverehrten Abu Bekr, das er, sorgfältig durchgesehen, den weitesten Kreisen mitteilte.

Man hat sich vielfach im Orient und noch mehr in Europa in die Meinung hineingelebt, ʿOṯmâns Verdienst um den Koran überrage das des Abu Bekr; nach dem Vorstehenden erscheinen die Rollen gewechselt. Dem Sammler Abu Bekr gehört der Vorrang vor ʿOṯmân, dem Abschreiber, wie es auch schon el-Ḥârit̲ el-Maḥâsibî[2]) folgendermaßen ausdrückt: „Es ist die landläufige Meinung, als sei ʿOṯmân der Sammler des Korans: doch dem ist nicht so. ʿOṯmân führte nur die Leute zur Annahme einer einheitlichen Lesung, die gemeinschaftlich von ihm und älteren Gefährten in seiner Umgebung ausgewählt war, weil er Sektirerei fürchtete, bei Gelegenheit verschiedener Auffassungen der Leute von Babylonien und Syrien über das Lesen der Vokale . . . Aber den Vorrang als Sammler der einst im Umlauf befindlichen Koranstücke verdient Abu Bekr."

---

[1]) Nach anderer Lesart: „zerrissen".

[2]) Vgl. Itqân I, 63.

Über die weitere Textgeschichte des Korans können wir uns kurz fassen. Seine frühzeitige Sammlung, sein Charakter als heiligstes Vermächtnis Gottes und Mohammeds an die Gemeinde mußten zur Folge haben, daß seiner Reinerhaltung eine Sorge zugewandt wurde, wie nur bei wenigen Büchern der Welt; und zwar richtete sich aller Eifer auf die kanonische Redaktion 'Oṯmâns, deren Vorzüge auch ohne Anwendung von Zwangsmitteln sich von selbst aufdrängten. Wenn aus anderen Privatredaktionen wohl eine oder andere Lesart sich anfangs erhielt, so schwanden sie doch infolge mangelnden Interesses noch im ersten Jahrhundert des Islams aus der Öffentlichkeit. Am längsten scheint sich die Sammlung des Obaj ben Ka'b und des Ibn Mas'ûd erhalten zu haben; wenigstens wissen die Koranerklärer noch etwas über ihre Surenanordnung und Eigentümlichkeiten in den Lesarten zu berichten [1]). Bald war man auf dem Standpunkte angekommen, sich einzig und allein an 'Oṯmâns Redaktion zu halten und im praktischen Gebrauche nur die Lesarten ihrer Handschriftenfamilie zu berücksichtigen. An ihnen bildete sich auch die Koranlesekunst aus, deren Hauptvertreter zu Ende des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts der Flucht lebten [2]).

Mit dem dritten Jahrhunderte fing man an, ihre Lesevorschriften zu sammeln, und an diese ersten Vorboten wissenschaftlicher Behandlung schlossen sich alsdann in endloser Reihe die Werke über Koranerklärung an; ausgehend von der grundlegenden Leistung des Ṭabarî, der vor allem die Sacherklärung ins Auge faßte, und fortgesetzt mit mehr formal-grammatischer Tendenz besonders von Zamaḫscharî, in dessen Geleisen die orientalische Wissenschaft bis auf den heutigen Tag fortwandelt.

---

[1]) Vgl. Itqân I, 69.

[2]) Das Nähere über sie siehe bei Nöldeke, Gesch. d. Qorâns S. 287 ff.

Form und chronologische Reihenfolge der Koransuren.

Das Zeitalter, in dem Mohammed auftrat, bedeutete für die poetische Litteratur der Araber den Ausklang einer reichen, eigenartigen Lyrik, woran gleicher Weise die Stämme des Südens und des Nordens, die Kinder der Wüste und die Bewohner der kultivierten nördlichen Grenzbezirke ihren Teil hatten. Ihr Grundzug ist tiefes subjektives Pathos, wie es dem höchst gesteigerten Selbstbewußtsein des Einzelnen innerhalb der kleineren oder größeren Kreise, denen er angehörte, unmittelbar entsprang. Wenn diese Gedichte zwar alle nur zu mündlichem Vortrage bestimmt waren, und lange Zeit keine Feder sie aufgeschrieben hat, so entbehrten sie dabei doch nicht des Vorzuges einer bis ins Feinste ausgebildeten Kunstform. Ihre Verse sind quantitierend gebaut, wie die der alten Griechen und Römer, und reihen sich stets in Doppelzeilen aneinander, die man füglich auch als Strophen bezeichnen darf; denn ein künstlicherer Strophenbau konnte nicht aufkommen, weil seine Grundbedingung, eine entwickelte Musik, den alten Arabern fremd war. Endlich wurden noch alle Strophen eines Liedes durch den gleichen Reim in klangvoller Weise mit einander verkettet.

Neben dieser in stolzen Rythmen einhergehenden Form stand aber noch eine niedere, die der Dichter von Beruf verschmähte und dem Laien zu kurzen Ergüssen, vor allem aber den Wahrsagern für ihre Orakel überließ, die sogenannte Seǧ'-Rede. Mit der höheren Poesie teilt sie fast nur den Reim, der das Ende jeglicher Zeile bindet und oft nach kurzem Gebrauch mit einem anderen wechselt. In den Versen selbst keine Spur von quantitierender Silbenmessung, weshalb man sie bisher in das Gebiet der reinen Prosa verwiesen hat; und doch gleichen sie durchaus nicht der Prosarede des gewöhnlichen Lebens. Seltene dichterische Ausdrücke, gedrängte Kürze der Diktion, die Übereinstimmung der Wortzahl in zwei oder mehreren aufeinander folgenden Zeilen machen es wahrscheinlich, daß sie unter irgend einem rythmisch-poetischen Gesetze gebildet worden sind. Ich wage es, sie für Hebungsverse anzusehen, für Seitenstücke zu den üblichen hebräischen und syrischen Hymnen-

versen und Vorläufer der jetzt in arabischen Landen mehr und mehr durchdringenden Accentdichtung [1]).

Die Verse sind zu messen nach je ein, zwei, drei oder vier Hebungen, zwischen denen unbestimmt viele Senkungen ohne feste Regel verteilt sind; genauere Gesetzte lassen sich nicht gut für die altarabischen Produkte aufstellen, da wohl alle angeblich aus vormohammedanischer Zeit stammenden Seǵ'verse apokrypher [2]) Natur sind, die echten im Koran aber stark verwildert erscheinen. Vielleicht wurden in ihm entsprechend den abgekürzten Reimendungen sämtliche Worte schon mit geschwächten Endungen ausgesprochen, wodurch mancher Vers ursprünglich glatteren Fluß zeigte, wie in der jetzigen nach der Sprache der Kunstgedichte normierten Weise.

Mohammed war keine Dichternatur. Bei seinem Prophetenberufe dünkte ihm sogar eine Berührung mit den von Stamm zu Stamm ziehenden, für Lohn alles besingenden und deshalb vielfach als charakterlos verschrieenen Berufsdichtern seiner unwürdig. Um aber seine Lehre in solcher Form zu fixieren, daß sie im Gedächtnis haftete, griff er zum Seǵ'verse. Das war um so weniger auffallend, als seine ältesten religiösen Suren mit rein persönlichen Auseinandersetzungen [3]) untermischt sind, wofür die Seǵ'form von jeher gern gebraucht worden war. In welchen Rythmen die älteren Suren ursprünglich abgefaßt und vorgetragen sein könnten, mögen folgende Proben klar machen:

S. 94.

ʿalam nášraḥ láka ṣádraka
wawadáʿnâ ʿánka wízraka
álladî ʾánqaḍa ẓáhraka
warafáʿnâ láka ḏikraka
faʾinna maʿa-l-ʿúsri júsran
ʾinna maʿa-l-ʿúsri júsran]
faʾiḏâ faráġta fánṣab
wailà rábbika fárġab. [4])

[1]) Belege für diese noch zu wenig gewürdigte Thatsache liefern alle bisher veröffentlichten Sammlungen echter Volkspoesie, z. B. J. Goldzieher, Jugend- und Straßenpoesie in Cairo, ZDMG. Bd. 33 S. 608 ff.; H. Stumme, Tunisische Märchen und Gedichte. 1893.

[2]) Einige Proben siehe bei el-Bekrî, Geogr. Wörterbuch, S. 16, Masʿûdî IV, 155 ff. (Randausgabe des Kâmil); vgl. ferner die sog. Suren des Musailima bei Ṭabarî u. a.

[3]) Z. B. S. 111.

[4]) Alle Verse sind rein dreihebig durchgeführt.

S. 100.

wál'âdijâti ḍábḥan
fálmûrijâti qádḥan
fálmuġîrâti ṣábḥan
fa'aṯárna bíhi náq'an
fawasáṯna bíhi ġám'an
'ínna-l-'insâna lirábbihi lakanûdun
wa'ínnahu álâ ḍálika lašahîdun
wa'ínnahu liḥúbbi-l-ḫaíri lašadîdun
'iḍâ bú'ṯira mâ fí-l-qubûri
waḥúṣṣila mâ fí-ṣ-ṣudûri
'inna rábbahum bíhim jaumá'iḍin laḫabîrun [1]).

S. 104.

wáilun likúlli húmazâ lúmazâ
álladî ġáma'a mâlan wa'áddadâ
jáḥsabu 'ánna máluhu 'áḫladâ
kallâ lajunbaḍánna fi-l-ḥútamâ
wamâ 'adrâka ma-l-ḥúṯamâ
nâru-llâhi-l-múqadâ
'allatî táṭṭalí'u 'ála-l-'áf'idâ
'ínnahâ 'alaíhim mú'ṣadâ
fî ámadín mumáddadâ [2]).

S. 106.

li'îlâfi qoraíšin
'îlâfihim ríḥlata-š-šitâ'i waṣṣaífi
faljá'budû rábba hâḍa-l-baíti
'alladî 'áṭ'amahum min ġû'in waâmanahum min haúfi [3]).

[1]) v. 1—5 sind dreihebig, v. 6—9 und 12 haben 2 mal 2 Hebungen; nur v. 10 weicht durch das Fehlen einer Hebung von den ihn umgebenden Versen ab. In v. 9 habe ich die Anfangsworte afalâ ja'lamu fortgelassen, die den Rythmus stören und für den Sinn entbehrlich sind; sie dürften zu einer Zeit hineingekommen sein, wo bei Mohammed selbst das Gefühl für reinere Rythmen getrübt war.

[2]) v. 1—3 sind vier-, die andern dreihebig; das hebungslose 'allatî in v. 7 und das zweihebige 'ámadín in v. 9 kann Bedenken erregen. Als Reimsilbe habe ich für alle Verse â angesetzt; denn wenn Reimgleichklang zwischen den Femininendungen -atun, -atin, -atu, -ati und der Perfektendung mit dem Suffix der 3ten Person (also ahu) herauskommen soll, so kann als vermittelnder Laut nur â angenommen werden, der bekanntlich im Neuarabischen für die Femininendung stets, für die Endung -ahu stellenweise (z. B. in der tunisischen Dichtersprache) sich vorfindet. Auch in S. 96 reimen sich -atin, -ati und -ahu auf deutliches -â.

[3]) v. 1 ist 2hebig; die anderen haben 2 mal 2 Hebungen. Die Verstrennung der Flügelschen Ausgabe in der zweiten Surenhälfte ist — wie an mancher anderen Stelle des Korans — falsch.

Die Fälle, wo alle Verse die gleiche Zahl von Hebungen aufweisen, sind selten im Verhältnis zu denen mit wechselnden Hebungen: so beginnt etwa der erste Vers mit einer Hebung, der zweite hat deren zwei, die folgenden haben drei und mehr. Gewöhnlich aber leitet nach einigem Schwanken die Rede in den dreihebigen, den beliebtesten Vers über. Nun finden sich in alten Suren vereinzelt auch schon Verse von mehr als vier Hebungen: dann sind es aber entweder eng verbundene Doppelverse, wobei der erste Vers des Reims entbehrt [1]), oder sie fallen auf Rechnung des späteren Formprinzips, das, wie wir bald sehen werden, andere Gesetze befolgte.

Mohammeds ältere Suren weisen außer dem Rythmus noch andere formale Eigentümlichkeiten auf. So die einleitenden Schwüre und Beteuerungen. Sie beziehen sich gewöhnlich auf Dinge elementarer Natur: Tag und Nacht, Sonne und Mond, Planeten und Fixsterne, selten auf Naturprodukte, wie Feige und Ölbaum; sodann spielen auch gewisse religiöse Kernbegriffe mit hinein, wie der Tag der Auferstehung, das himmlische Schreibrohr, der Berg Sinai. Alles dieses mag wohl eingeführt worden sein, um das früher beliebte Schwören bei Götternamen, wie es den heidnischen Seǵ'-Versen gewiß nicht gefehlt haben mag, zu ersetzen [2]).

Auffällig ist ferner die häufige absolute Voranstellung irgend eines dunklen Wortes, auf das dann die Phrase: „was lehrt dich, was das ist?“ und sodann eine Erklärung folgt [3]).

Mit der Zeit genügte die reine Seǵ'form den Bedürfnissen des Propheten nicht mehr. Die Entwickelung seiner Lehre, die Vergrößerung seiner Gemeinde erheischten allmälig statt Dunkelheit des Ausdrucks Klarheit, statt der Bilder Begriffe, statt kurzen

[1]) D. h. nach der üblichen Vokalisation; doch ist es wohl denkbar, daß in manchen Fällen Mohammeds Aussprache auch hier richtige Reime ergab, z. B. **101**, 5: mawâzînâ und râḍijâ, **96**, 15: jántâ und náṣijâ, **79**, 40: rábbâ und háwâ.

[2]) Es finden sich übrigens auch im Koran einige Umschreibungen für Schwüre bei Gott, z. B, (beim Himmel) und was ihn gebaut, (bei der Erde) und was sie hingestreckt, (bei der Seele) und was sie gebildet, vgl. S. 91, 5—7: was im Munde von Gott selbst allerdings seltsam lautet.

[3]) Vgl. alttest. Wendungen, z. B. Hosea, 9, 14: Gieb ihnen Jahwe — was sollst du geben? — gieb ihnen fehlgebärenden Mutterschoß u. s. w.; und ähnliches bei Malachi (1, 2; 2, 17; 3, 13).

Andeutungen ausführlichere Auseinandersetzungen; vollends, als die religiöse Erzählung in den Vordergrund trat, erwies sich die sprunghafte Form hierfür ganz ungeeignet. Deshalb gestaltete Mohammed die Kurzzeilen vielfach zu längeren Versen um, deren erste Hälfte hebungslos gesprochen sein mag, während die zweite, die gern einen eigenen Satz ausmacht, rythmisch ausläuft. Dem Reime kann jetzt, da der Versbau kunstloser geworden, mehr Sorgfalt zugewendet werden, und so verbindet der gleiche jetzt weit längere Verskomplexe, als früher. Diese Modifizierung der Form schritt noch weiter; wahrscheinlich unter dem Einfluß jüdisch-haggadischer Erzählungsweise fand Mohammed allmälig den rein prosaischen Ausdruck, dessen schleppender vielfach kraftloser Gang höchstens nur noch mit retorischem, nicht mehr poetischem Maßstabe gemessen werden kann, sodaß es nötig schien, seinen himmlischen Ursprung eigens mit Ausdrücken wie: „Dieses sind Mitteilungen aus dem Buche (oder von Gott)" vorher anzumerken. Fast nur Reim und Rythmus der letzten Worte dieser aus den Fugen geratenen Versgebilde zeigen an, daß sie nicht im gewöhnlichen Sprechton, sondern rezitierend vorgetragen werden sollten. Diese letzte Form mag man mit vollem Recht gereimte Prosa nennen; sie beginnt in der zweiten Hälfte der mekkanischen Periode und hält sich durch alle späteren Suren.

Zum Verständnis der Koranischen Rede ist es vor allem notwendig, zu wissen, wer der Redende und wer der Angeredete ist. Mohammed hat, abgesehen vielleicht von Sure 111, das Bestreben gehabt, seine Suren als Produkte göttlicher Eingebung, später als Rede Gottes selbst hinzustellen. Darum wählte er anfänglich eine unbestimmte Anredeform, bei der sich nicht entscheiden läßt, ob Gott zu Mohammed, dieser zu sich selbst oder zu den Menschen redet [1]). Dann aber läßt er, um das Pathos kräftiger zu machen, Gott selbst das Wort ergreifen [2]) zunächst zur Anrede an den Propheten [3]), dann mehr und mehr an dessen heidnische Landsleute [4]) und die Menschen im allgemeinen. Dabei redet Gott mit Vorliebe in der ersten Person der Mehrzahl, was

[1]) Vgl. S. 107—99.

[2]) Etwa von S. **96**, 18 und **108**, 1 an.

[3]) Vgl. S. **108**, **96**, **95**, **94**, **93** u. a.

[4]) Zuerst **92**, 14; **90**, 1; **89**, 19 und weiter bis zum Ende der mekkanischen Periode.

im Arabischen auffälliger klingt, als im Deutschen und Gottes Rede von Menschenrede sogleich unterscheidbar machen soll [1]; in selteneren Fällen wird auch die erste Person der Einzahl gebraucht [2]. Da Mohammed in der Folgezeit manches in eigener Angelegenheit zu den Mekkanern zu sprechen hatte, so machte er sich zur Gewohnheit, solchen Stücken das Wörtchen „sprich" vorzusetzen [3], um so auch jede noch so persönliche Mitteilung als von Gott inspiriert hinzustellen. Ist dieses Wörtchen aber einmal ausgelassen, dann entpuppt sich der Prophet selbst als der Sprecher, z. B. wenn S. 17 anhebt: Preis sei dem, der seinen Diener zur Nachtzeit reisen ließ, oder 27, 93: Es ist mir befohlen, nur dem Herrn dieses Orts zu dienen; zuweilen glaubt man auch die betende Gemeinde (S. 1; 2, 186) oder die Himmelswesen, welche die Offenbarungen an Mohammed vermitteln sollten (S. 37, 164—169, 19, 65), herauszuhören. Für die medinische Periode macht die Anrede: „o ihr Menschen" einer Reihe anderer Wendungen Platz, besonders: O ihr Gläubigen, o Söhne Israels, o Ihr, denen das Buch zu Teil ward (Juden und Christen), und: o Prophet!

Zur ästhetischen Wertschätzung des Korans haben wir den bisherigen Urteilen wenig Ergänzendes hinzuzufügen. Unserem Ohre klingt sein Stil — sei es der älteren oder jüngeren Suren — weder harmonisch genug, um poetischen Genuß zu bereiten, noch klar genug, um als musterhafte Prosa zu gelten. Jeder der Propheten des alten Testamentes ragt stilistisch weit über ihn; und auch die Werke der gleichzeitigen arabischen Dichter machen deutlich, daß die Schwächen der Redeform Mohammeds nicht auf Rechnung eines damals herrschenden Ungeschmacks zu setzen, sondern ihm allein eigen sind. Aber dennoch durfte der Prophet seinen Landsleuten das kühne Wort entgegenrufen: „Bringt eine gleiche Sure her, wenn ihr es könnt" [4], unbesorgt, daß man

[1] Die Bibel gab hiefür nur wenige Vorbilder, z. B. Gen. 1, 26; Micha 5, 4.

[2] Zuerst 92, 14, 86,16 f. — Auch die dritte Person mischt sich zuweilen mit der ersten z. B. 22, 37.

[3] Zuerst (abgesehen von S. 114 und 113) in S. 56 und 49 gebraucht.

[4] Siehe S. 2, 21, 11, 16; 10, 38; auch 52, 34: bringt eine gleiche Mitteilung (ḥadīṯ).

ihn mit geschickten Nachahmungen übertrumpfte. Denn was er brachte, waren für Mittelarabien neue Gedanken, die noch niemand vor ihm in arabische Form gefaßt hatte; und jegliche Sure vermittelte, wenn auch immer nur in Bruchstücken, Teile eines wohlzusammenhängenden Systems. Wie hätten also seine Gegner Ähnliches ihm entgegenhalten können, da ihnen alles eher, als eine philosophisch-theologische Bildung zu gebote stand! Uns allerdings, die wir die besten der Gedanken Mohammeds aus ihrer Urquelle, der Bibel, längst uns zu eigen gemacht haben, fällt es schwer, die Eindrücke nachzuempfinden, welche wahrheitsverlangende Araber aus den Lehren ihres Propheten schöpften. Nur mit wissenschaftlicher Abstraktion finden wir den Maßstab für jene primitiven geistigen Verhältnisse; dann aber werden auch wir das zwar längst gefällte, aber noch immer gültige Urteil Goethe's über das heilige Buch unterschreiben: „das uns, so oft wir auch daran gehen, immer von neuem anwidert, dann aber anzieht, in Erstaunen setzt und am Ende Verehrung abnötigt."

Das schwerste Problem für den Koranforscher, zugleich dasjenige, von dem jede tiefere systematische Erkenntnis der mohammedanischen Lehre abhängt, ist die Anordnung der 114 Suren zu einer chronologisch richtigen Kette. An Versuchen zu seiner Lösung hat es, besonders in neuerer Zeit, nicht gefehlt. Aber die großen Abweichungen, die sich bei den besten Forschern, Weil, Muir, Nöldeke, Sprenger in ihren Resultaten finden, zeigt, wie weit man noch vom Ziele entfernt ist. Man hat sich besonders für die mekkanischen Suren an den Gedanken weitgehender Umstellungen der traditionellen Ordnung gewöhnt, und doch glaube ich, daß man diesen Grundsatz verlassen und konservativer mit dem Überlieferten verfahren muß. Deshalb ist mein Grundsatz: möglichste Beibehaltung der alten Ordnung, so lange nicht ein wirklich zwingender Grund zur Umstellung nötigt.

Die wichtigste Scheidung des Korans ist die in mekkanische und medinische Suren. Das Hauptkriterium für diese ist die strengere rythmische Form und ein dogmatisch-lehrhafter Inhalt, beides in der Entwickelung vom Primitiven zum Mannigfaltigern; für jene giebt die Einführung einer verwickelteren Pflichtenlehre, vor allem aber einer Reihe von Anspielungen auf historische Ereignisse den leitenden Faden.

Der Raum gestattet nicht, anders als in allgemeinen Zügen, die Eigenart der verschiedenen Surengruppen anzudeuten.

Mekkanische Suren.

Sie zerfallen in zwei große Gruppen:

I. Suren in alter Seǵform mit folgendem dogmatischen Inhalte:

Gott der Mächtige (Rabb) und Einige (Allâh); Auferstehung und Weltgericht, Paradiesfreuden und Höllenqualen; Mohammed, ein Prediger, noch kein Prophet; menschliche Willensfreiheit zur Wahrnehmung seines Heiles. Die Darstellung all dieser Lehren geschieht mehr in apodiktisch als philosophisch begründender Form. Hierhin gehören Sure 111, 107, 106, 105, 104, 103 (v. 3 spätmekkanische Interpolation), 102, 101, 100, 99, 108, 96, 95, 94, 93, 92, 91, 90, 89, 88, 87 (v. 7 med. Interp.), 86, 85 (v. 8—11 spätmekk. Interp.), 84 (v. 25 spätmekk. Interp.), 83, 82, 81 (v. 29 spätmekk. Interp.), 80, 79, 78 (v. 37—38 spätmekk. Interp.), 77, 76 (v. 30—31 spätmekk. Interp.), 75, 74 (v. 55 spätmekk. Interp.), 73 (v. 20 med. Interp.), 70, 69, 68. — 114, 113.

Einen Übergang zur folgenden Klasse mit den speziellen Kriterien: Nähe des Weltgerichtes, Leugnung weiblicher Engel, sieben Vorbilder des Strafgerichtes (maṯânî), neue Beinamen Gottes, bilden die Suren 56, 55, 54, 53 (v. 21—23, 27—33 spätmekk. Interp.), 52, 51, 50, 15, 22 (v. 25—42, 76—78 med. Interp.), 14 (v. 38—42 med. Interp.).

II. Suren in aufgelöster Seǵrede, wie sie gegen Ende der vorigen Gruppe aufgekommen war. Im Vordergrund steht die Diskussion über Gottes Raḥma, d. h. seine Gnade, vornehmlich in der jetzt philosophisch begründeten Herabsendung des Kitâbs (Offenbarung) an Mohammed wie an zahlreiche andere Männer der Vorzeit, darunter auch die früheren sieben Verkünder des Strafgerichts; die drei Araber unter ihnen erhalten Namen; Moses erscheint immer in Verbindung mit Aaron, sowie Abraham mit Isaak und Jakob; neben ihnen tauchen allmälig auch Gestalten des neuen Bundes auf, vor allem Jesus und seine Mutter Marjam. Die Raḥma, als Barmherzigkeit und Langmut gefaßt, wird als Grund der Verzögerung des Weltgerichtes und der speziell noch den Mekkanern bevorstehenden Bestrafung hingestellt; die Gnadenwahlslehre, wonach ein Teil der Menschen zum Irregehen, der andere zur

Annahme des Heiles bestimmt sein soll, erhält seine Ausbildung. Als Name Gottes taucht ebenfalls in Folge der Raḥmaidee das Wort er-Raḥmân in einer beschränkten Anzahl von Suren auf, daneben derselbe Begriff zu zahlreichen Beinamen variiert; endlich häufige Gleichnisreden.

S. 46, 72 [1]) 45, 44, 41, 97 [2]), 40, 39, 38, 37 [3]), 36, 35, 34, 32, 31, 67 [4]), 30, 29 (v. 1—12, 45—46, 69 med. Interp.), 28, 27, 26, 71 [5]), 25, 20 [6]), 23, 43 [7]), 21, 19, 1 [8]), 42 [9]), 18, 17, 16, (v. 111 bis 125, ev. bis 128 med. Interp.), 13, 12, 11, 10, 7 (v. 156—158 frühmed. Interp.), 6.—98 (vielleicht schon med.); undatierbar, aber zu dieser Klasse gehörig sind 112 und 109.

Medinische Suren.

Die medinischen Suren — allgemein genommen — kennzeichnet im äußern die gänzlich zerflossene Versform, welche wir oben als gereimte Prosa bezeichnet haben. Inhaltliche Eigentümlichkeiten sind das Zurücktreten der dogmatischen Spekulation; dafür Ausbildung der äußerlichen Pflichtwerke und Feststellung des islamischen Ritus. Weiter erzeugt die gewaltig gewachsene Selbstschätzung des Propheten viele unerquickliche

---

[1]) Der merkwürdige Zug von der Bekehrung der Genien zum Islam scheint für S. 72 und S. 46 die zeitliche Gleichheit zu sichern.

[2]) Nur allgemeiner Ansatz; doch keinesfalls früher einzureihen wegen der komplizierten Offenbarungsvermittlung: Amr — Rûḥ — Engel.

[3]) Der Anfang mehr altertümelnd als alt.

[4]) Das Geständnis, das Wissen vom Eintreffen des Weltgerichtes liegt bei Gott (v. 26 und 28), dürfte gut zu v. 31—34 passen.

[5]) Noahepisode, die am meisten im Tone der S. 26, v. 105—122 ähnelt; man beachte besonders das charakteristische „Gehorcht mir" von 71, 3 und 26, 108.

[6]) Das Fehlen neutest. Heiligen scheint dieser Sure einen früheren Ursprung, als den sie umgebenden S. 21 und 19 zu sichern.

[7]) Wegen der längeren Erzählung von Jesu in unmittelbarer Nähe von S. 23 und 19 zu stellen; auch scheint sich v. 57 ff. auf 23, 53 direkt zu beziehen.

[8]) Als ziemlich spät schon durch die scharfe Prädestinationslehre charakterisiert; neben dem Dienen Gottes steht das spätere „um Hülfe anrufen", das sich zuerst S. 21, 112 findet.

[9]) Mohammed weiß von Spaltungen unter den Juden; Gott leugnet über die Nähe der Gerichtsstunde Mitteilung gemacht zu haben (v. 16), Jesus wird dem Abraham und Mose gleichgestellt (v. 11).

Streitreden gegen religiös und politisch Andersdenkende, besonders Juden, Christen und Munâfiq oder halbgläubige Mediner.

Die genauere Folge der einzelnen Suren bestimmen aber die zahlreich eingestreuten Anspielungen auf historisch-datierbare Vorgänge, die wir deshalb bei jeder Sure hervorheben werden.

I. Von der Flucht bis zur Bedrschlacht.

S. 2 enthält mannigfache Dokumente des innern Lebens der Gemeinde, die sich deutlich auf den Zeitraum der ersten 2 Jahre d. Fl. beziehen; auch in späteren Jahren ist wahrscheinlich noch einiges nachträglich eingesetzt z. B. v. 192—196 [1]).

In das Jahr 2 event. 3 d. Fl. müssen auch die Verse über Abrahams Aufenthalt in Mekka und andere medinische Erörterungen fallen, die in mekkanische Suren eingeschoben sind (14, 23—43, 16, 111—125, 22, 25—42, 57—59, 66, 76—78, vielleicht auch 51—53).

S. 62. Rede gegen die med. Juden und Ermahnung, dem Freitagsgottesdienste beizuwohnen.

S. 5, v. 15—88. Disputation mit med. Christen und Juden; v. 108—120 Erörterung über die Person Jesu.

S. 47. Kriegsrede kurz vor Bedr.

II. Von Bedr bis Oḥod.

S. 8. Rede zum Gehorsam gegen den Propheten in Sachen der Kriegsbeute von Bedr.

S. 24. Sittengesetze und Anstandsregeln; „Hören und Gehorchen" ist nach v. 50 schon zur Parole geworden.

S. 59. Rede in Betreff der Beute vom Stamme Naḍîr. Verweis an die Munâfiq.

III. Von Oḥod bis zur Einnahme Mekka's.

S. 3. Der erste Teil: Disputation über die Wahrheit des Islams, stammt vielleicht noch aus dem Schlusse der vorigen Periode, kann jedoch nicht früher fallen, da v. 29 Gehorsam gegen Gott und seinen Propheten fordert; von v. 117 an: Trostrede wegen der Niederlage bei Oḥod.

---

[1]) Die Ansicht Nöldekes, daß auch mekkanische Bestandteile eingestreut seien, kann ich nicht teilen.

S. 29, v. 1—12. Der Gläubige muß durch Unglück geprüft werden: wahrscheinlich gegen die Munâfiq gerichtet; v. 45: Milderung der Polemik gegen das „Volk der Schrift"; dazu v. 46 und 69.

S. 4. Bestimmungen über die Witwen und Waisen der bei Oḥod Gefallenen. Disputation mit den Juden; Rede zu neuem Gehorchen und neuem Kämpfen,

S. 57. Aufforderung zu Abgaben, um den Kampf fortzusetzen; auch Niederlagen sind von Gott beschlossen.

S. 64. Ungefähr die gleichen Gedanken wie in S. 57.

S. 61. Anweisung, in fester Schlachtordnung zu kämpfen. Die Religion des Propheten soll doch noch über die heidnische den Sieg erringen.

S. 60. Verbot jedes Verkehrs mit Mekkanern.

S. 58. Aufforderung zu Abgaben an den Propheten; Gottes Ratschluß: Siegen werden ich und meine Gesandten.

S. 65. Über islamische Ehescheidungsformalien, als Ergänzung zum Verbote heidnischer Schiedsgebräuche in der vorhergehenden Sure.

S. 33. Gottes gnädige Führung im „Grabenkriege" und beim Überfall gegen die Qoraiza. Über Mohammeds Frauen; strengeres Hofceremoniell gegenüber dem Propheten.

S. 63. Erwiderung auf die Unmutsäußerung des 'Abdallâh ben Obaj beim Zuge gegen die Benu Moṣṭaliq.

S. 49. Erweiterung des Hofceremoniells; Verweis an die Wüstenaraber wegen ihrer nur äußerlichen Bekehrung.

S. 110. Sichere Verheißung von Gottes Hülfe; einstiger Sieg der Gläubigen und Bekehrung der Menschen.

S. 48. Epilog zum Vertrag von Ḥodaibijja. Zurückweisung der Wüstenaraber vom Zuge gegen Ḫaibar. Versprechung, sie bei einem zukünftigen Kriege gegen ein stärkeres Volk, d. h. gegen Mekka mitziehen zu lassen.

S. 5, v. 1—14. Verordnungen in Betreff der ersten freien Pilgerfahrt nach Mekka: Der Friede soll dabei nicht gebrochen, die Wallfahrtsregeln über den Unterschied der Speisen und die Gebetsvorschriften streng gehalten werden; v. 89—107: Verbot des Weines und Spieles, der Opfersteine und Loospfeile, der Jagd während der Wallfahrt u. a.

S. 66. Verweis an zwei Frauen des Propheten (Ḥafṣa und ʿÂischa) wegen eines Haremszanks. Scharfer Ausfall gegen die Munâfiq.

S. 9, v. 1- 24. Lossagung vom Ḥodaibijjavertrage. Proklamierung des Entscheidungskampfes gegen Mekka [1]).

IV. Nach der Einnahme von Mekka.

S. 9, v. 25—124. Rede über verschiedene Ereignisse von der Ḥonainschlacht bis zum Zuge gegen Tabûk. Ausfälle gegen die Munâfiq und Wüstenaraber. — V. 125—130 fällt wohl in eine frühere Zeit [2]).

---

[1]) Wenn Nöldeke letztere Datierung wegen des Ausdruckes ḥaǵǵ (v. 3) statt eines zu erwartenden ʿomra beanstandet (vgl. Literar. Centralblatt 1892 Nr. 26), so zeigt 2, 193, daß zu Mohammeds Zeit haǵǵ auch schon für die Wallfahrt nach Mekka gebraucht wurde.

[1]) Zur Vergleichung sei hier kurz die Reihenfolge der Suren angeben, wie Nöldeke sie in seiner Geschichte des Qorans vielfach allerdings nur versuchsweise aufgestellt hat; seine gemischten Suren sind durch ein Sternchen gekennzeichnet:

A. Mekkanische Suren.

a) Erste Periode. 96, 74, 111, 106, 108, 104, 107, 102, 105, 92, 90, 94, 93, 97, 86, 91, 80, 68, 87, 95, 103, 85*, 73*, 101, 99, 82, 81, 53*, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51*, 52, 56, 70, 55, 112, 119, 113, 114, 1.

b) Zweite Periode. 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19*, 38*, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18.

b) Dritte Periode. 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29*, 31, 42, 10, 34, 35, 7*, 46, 6*, 13.

B. Medinische Suren.

2*, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22*, 48, 66, 60, 110, 49, 9*, 5.

System der koranischen Theologie.

Einleitung.

Mohammeds Religionssystem kann weder auf Originalität noch auf feste Einheitlichkeit großen Anspruch erheben; seinem innersten Wesen nach ist es Eklekticismus, der sich in Konstruieren nie ganz Genüge thut und deshalb das Gebäude der religiösen Formeln öfters versetzt und umbaut. Wer demnach den Islam verstehen will, muß zur Urquelle jeder seiner Lehren vorzudringen suchen und dort, wo zwischen Original und Nachahmung bemerkenswerte Verschiedenheiten zu Tage treten, diese nach der Welt, die den Propheten umgab, sowie nach dem Wechsel seiner Lebenslagen zu begreifen streben.

Die Grundlage des Islams war und blieb jederzeit dasjenige System, zu dem die jüdische Theologie im schweren Ringen mit jeder noch so geringfügigen Formalität des Bibeltextes gelangt war, und als dessen Urkunde man kurzweg den Talmud anführen kann. Was Mohammed in Mekka vortrug, ähnelt jenem vor allem nach der Seite der dogmatischen Anschauung, doch auch in den allgemeinen sittlichen Vorschriften. Dagegen mangelt dem älteren Islam die krause Menge der Lehr- und Lebensvorschriften, die den Talmudjuden wie ein Zaubernetz umgiebt und ihm jede eigene Bewegung fast unmöglich macht. Diese Abweichung ist charakteristisch; sie zeigt, daß man nicht geradezu den Talmud — weder den Babylonischen noch den Palästinensischen — als Modell des Frühislams ansehen darf; enthält dieser doch auch vereinzelt Ansichten, die jenem fehlen, dagegen früheren Dokumenten des Judentums, den Targumen, geläufig sind. Weiter hat

Mohammed gewiß nicht Lehrschriften des Spätjudentums studiert, sondern nur ihren Inhalt durch mündliche Tradition kennen gelernt. Als sein Lehrer muß ein Jude angenommen werden, doch keiner von jenen Rabbinen, deren ganzes Leben dem Grübeln über das Gesetz und der ängstlichen Beobachtung seiner Einzelheiten gewidmet war, Erscheinungen, wie sie in Arabien wohl nur spärlich vertreten sein mochten, sondern ein Mann aus jenem geistigen Mittelschlage, der mit der Haggada, der Erzählungs- und Gedankenwelt des Judentums, mehr als mit der Halacha, der Zusammenfassung aller und jeder Gesetze, in Fühlung stand, ein 'amm ha'areṣ; ein solcher versuchte wahrscheinlich aus ihm dasjenige zu machen, was er selbst war, und Mohammed trägt mit einem gewissen Stolze angesichts der medinischen Judenschaft gern den Titel ummî d. h. 'amm ha'areṣ und stellt ihn sogar gleich neben seinen höchsten Ehrennamen „nabî" d. i. Prophet.

Vor einer Konsequenz schreckte Mohammed jedoch zurück, sich vor seinen heidnischen Landsleuten selbst als Juden zu bezeichnen oder auch nur als solchen sich zu fühlen; daran hinderte ihn vor allem sein hochentwickeltes nationales Gefühl. Da mit den religiösen Lehren des Judentums unlöslich die Hoffnungen auf Wiederherstellung des Reiches Davids sich verbanden, mußte jeder Proselyt auch das Opfer seiner bisherigen nationalen Überzeugung bringen, um sich mit Recht Jude nennen zu können. Zu solchem wäre jedoch Mohammed nie zu bewegen gewesen. Immerhin vergalt er das viele Gute, das er dem Judentum verdankte, in Mekka noch nicht mit feindseliger Gegensätzlichkeit gegenüber ihren Vertretern; kein Wort beleidigt noch die Juden als Rasse; vielmehr mag es sogar als eine Höflichkeit gegen sie aufzufassen sein, wenn er einem von ihm erfundenen arabischen Propheten den Namen Hûd, d. i. Jude, beilegt. Sodann wurde ihm das Aufgehen im Judentum durch das hohe Bewußtsein einer eigenen wichtigen Mission verwehrt. Er fühlte in sich den Drang, die ihm gewordene Aufklärung in der Umgebung seiner heidnischen Landsleute zu verbreiten, ein Drang, der bald mit dem Ungestüme einer kategorischen Pflicht in ihm auftrat. Im Grübeln über diese Erscheinung erklärt er sie sich als göttlichen Auftrag, jüdische Wahrheit in arabische Sprache und Predigt umzusetzen.

Im weiteren Verlaufe der mekkanischen Periode mischen sich in das jüdische Grundelement des Islams als Ergänzung und Modifizierung neue Gedanken, die mit dem Christentum nahe Verwandtschaft zeigen und ihm entlehnt erscheinen. So wird die Starrheit des bisherigen Gottesbegriffes durch Betonung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit gemildert, der Glaube an bestimmte Dogmen als religiöse Pflicht aufgestellt und manche Gestalten des neuen Bundes als gleichberechtigt zu den alttestamentlichen Heiligen und Propheten gestellt. Wenn es aber verhältnismäßig nicht viel von Lehre und Wesen des Christentums war, wovon Mohammed in dieser Zeit Kenntnis verrät, so dürfte doch auch das Meiste von dem, was in der medinischen Periode hinzukommt, ihm schon bekannt gewesen sein; aber es scheint ihm nur an Gegnern und an Gelegenheit gefehlt zu haben, um über die von ihm verworfenen Lehren des Christentums eine Polemik zu eröffnen.

Fassen wir hier aber schon alles zusammen, was der Koran an christlichen Anklängen enthält, so ergeben sich über ihre Quellen mehr negative als positive Resultate. Zuerst scheint es sicher, daß Mohammed die Evangelien ebenso wenig gelesen hat, wie den Talmud; er würde sonst nicht ihre Abfassung auf Jesus zurückgeführt [1]) haben, und ferner müßte ihm von der Natur und Wirksamkeit des Heilandes eine höhere Auffassung aufgegangen sein. Auch die übrigen Bücher des neuen Testamentes liegen außerhalb seiner Kenntnis, ausgenommen vielleicht der zweite Brief Petri, von dessen Ideen und Ausdrücken verschiedene Suren der spätmekkanischen Zeit beeinflußt scheinen [2]). Von den sekundären Urkunden des Christentums hat nur das Kindheitsevangelium im Koran Spuren hinterlassen [3]); aber diese sind der Art, daß sie recht wohl auf mündliche Mitteilung zurückgehen können. Es bleibt ferner noch eine Reihe von Ansichten über christliche Dogmen übrig, die mit keiner der uns erhaltenen schriftlichen Quellen in auch nur entfernter Verbindung stehen: z. B. die Auffassung von der Dreifaltigkeit als einer Dreiheit [4]) gebildet aus Vater, Sohn und Maria, die doketische Erzählung

[1]) Vgl. S. 57, 27.

[2]) Vgl. hierüber den Exkurs zu Ende des Buches.

[3]) Vgl. S. 3, 41 und 43; S. 4, 55; S. 5, 110.

[4]) Vgl. S. 5, 79 und 116.

vom Scheintode Christi am Kreuze[1]), die Herabsendung des Abendmahltisches vom Himmel[2]) und anderes. Dieses kann in seiner Gesamtheit nicht einmal auf mündlichen Bericht von irgend einer christlichen Seite zurückgeführt werden, da keine noch so entartete Sekte ein solches Gemisch von Seltsamkeiten in ihrem Symbolum vereinigte; es hat vielmehr als Mitteilung aus zweiter oder dritter Hand zu gelten, wobei das ursprüngliche Gepräge schon abgegriffen und verwischt war.

In christlich-syrischer Anschauung wurzeln ursprünglich auch noch verschiedene der koranischen Heiligengeschichten, z. B. von den Siebenschläfern, von Ḏu-l-Qarnain (Alexander) und seinem Zuge nach Jâǵûǵ und Mâǵûǵ; ihre Überleitung in den Koran wird aber kaum aus den ursprünglichen Quellen, sondern eher aus dem Volksmunde stattgefunden haben. Obwohl die Tradition mehrere Christen namhaft macht, mit denen der Prophet gelegentlich Berührung gehabt haben soll, so den Mönch Nestor oder Baḥîra, der den jungen Mohammed auf einer Handelsreise in Boṣra als zukünftigen Propheten begrüßt habe, oder Abû ʿÂmir, das Haupt der medinischen Christenkolonie, so sprechen doch Zeit und andere Umstände gegen die Vermutung, daß der Prophet durch sie beeinflußt gewesen sei. Eher könnte man noch auf einen der im damaligen Arabien nicht seltenen Anachoreten schließen, deren der Koran an verschiedenen Stellen mit Ausdrücken lobender Anerkennung Erwähnung thut[3]).

Jüdische und christliche Ideen sind während der ganzen mekkanischen Zeit die einzigen Bausteine zur Errichtung des Mohammedanischen Systems geblieben; heidnisch-arabische Anschauungen blicken, wenn man von der später getilgten Urform der Sure 53 absieht, nirgendwo durch. Auch die persische Religion hat keinen Beitrag geliefert, es sei denn auf indirektem Wege durch einzelne von ihr beeinflußte jüdische Lehren.

---

[1]) 4, 156.

[2]) 5, 112—115.

[3]) 24, 36—37, 5, 85. Sollte vielleicht der erst dem Christentume nahe gekommene, dann zum Islam übergetretene Medinenser Abu Qais Vermittler einiger christlich angehauchten Lehren an den Propheten gewesen sein? Vgl. Ibn Hischâm, S. 348.

Die medinische Lehrperiode setzt den Prozeß der Entlehnung aus den Buchreligionen d.h. dem Judentum und Christentum fort. Die Dogmatik bleibt allerdings auf der früheren Stufe stehen, ja macht Rückschritte, da ihr die Flügel der philosophischen Spekulation stark beschnitten werden; die Pflichtenlehre aber geht ins Breite und nimmt den Geist engherziger Formalität an, wodurch auch die Entwickelung zahlreicher ritueller Kleinigkeiten begünstigt wird. Aber schlimmer als diese Veräußerlichung wirkt das allmälige Zurückgreifen auf altheidnische Gebräuche, leicht islamisch übertüncht. Als Palladium wird Mekkas Götzentempel den Gläubigen vorgerückt, die altarabische Kriegsrache taucht unter den gottwohlgefälligen Werken mit der Maske des Glaubenskrieges auf, und nachdem der Weg zum mekkanischen Heiligtume frei geworden war, werden seine alten Wallfahrts- und Opferceremonien vom Koran sanktioniert. Dadurch bekommt das bisher immer noch abgerundete System des Islams einen Riß, der durch keine rhetorischen Phrasen zu verkleiden war; wenn der Islam trotz schöner Ansätze keine dauernde Kultur gezeitigt hat, wenn er in jedem Jahrhundert neue verhängnisvolle Krisen erfährt, so muß man einen großen Teil der Schuld daran diesen letzten rohen und gedankenleeren Neuerungen des Propheten zuschreiben.

Koranische Dogmatik.

Gottes Macht, Einheit und Güte.

Der älteste Gottesbegriff, den Mohammed im Koran aufstellt, begreift Gott als eine Persönlichkeit von gewaltiger Kraft, als den Mächtigsten der Seienden, den daher die Menschen als ihren Herrn, Rabb, anzusehen und zu fürchten haben. Dieser Name wird, da er auch einen menschlichen Oberherrn bezeichnen kann, gewöhnlich durch Beifügungen teils spezialisiert, teils erweitert. So heißt Gott in einer der ältesten Suren (**106**, 3) „Herr des Hauses", womit seine Herrschaft über den mekkanischen Tempel angedeutet wird. Man hat hieraus schon den Schluß gezogen, der Prophet habe damals noch den Lokalgott Mekkas verehrt und ihn wie einen Obergott gegenüber anderen heidnischen Gottheiten angesehen, und erst durch fortschreitende Betonung seiner Macht sei er von ihm zum Begriffe des Weltenherrn gelangt. Doch soll der Zusatz offenbar nur bedeuten, daß Gott allein die Verehrung im mekkanischen Tempel wie in jedem anderen gebühre, was später (**72**, 18) in der Behauptung wiederkehrt „alle Gotteshäuser gehören Allah", am deutlichsten aber aus S. 27, 93 hervorgeht:

Mir aber ist befohlen, nur dem Herrn dieser Flur zu dienen, die er geweiht hat, obwohl ihm alles zugehört.

Weit häufiger wird der Ausdruck Herr durch allgemeine Begriffe erweitert. So heißt er der große, der höchste, der ehrenreichste Herr[1]), der Herr der Welten; als letzterer umfaßt er in seiner Macht alle Erscheinungen und Teile des Weltalls, und wird darum auch Herr der Morgenröte[2]), Herr des Westens und des Ostens, Herr der Menschen[3]), am liebsten jedoch Herr der Himmel und der Erde genannt. Da er endlich auch jeglichem der Menschen gebietet, so haben diese ihn mit „Unser Herr" anzureden.

[1]) **92**, 20; **87**, 1; **96**, 3; **82**, 6 u. s. w.
[2]) **113**, 1.
[3]) **114**, 1.

Vor der Idee der Obmacht Gottes tritt in den älteren Suren die seiner Einheit noch zurück. Wenn es S. 90, 5 heißt: „Glaubt der Mensch denn nicht, daß Einer Macht über ihn hat", so klingt damit die Parole des späteren Islams: „Es giebt nur einen Gott" erst ganz leise an.

In ungefähr 30 Suren wird zur Bezeichnung Gottes der Name Rabb fast ausschließlich verwendet: dann gesellt sich zu ihm ein neuer Name, Allâh, eigentlich al-Ilâh. Dieser war, wie den meisten semitischen Völkern, so auch den Arabern als genereller Begriff der Gottheit längst geläufig; er wurde bei den einzelnen Stämmen mit Vorliebe statt des speziellen Eigennamens der Stammgötter gebraucht, und war durch eine Reihe von Beteuerungs- und Schwurformeln, sowie als Bestandteil vieler zusammengesetzten Eigennamen durch ganz Arabien populär. Sein häufiger Gebrauch in der Sprache hatte mit der Zeit die Idee seiner Allgemeinheit und Superiorität über die Einzelgötter erweckt und angefangen, den generellen Namen zum Werte eines Eigennamens des allen Stämmen gemeinschaftlichen großen Gottes zu erheben[1]). In diesem Stadium seiner Entwickelung acceptierte Mohammed den Namen Allah und setzte ihn identisch mit seinem Rabb oder Weltenherrn. Dabei fühlte er jedoch noch das Bedürfnis, aufs schärfste zu betonen, daß sein Allah mit den arabischen Stammgöttern nichts mehr gemein habe, überhaupt, daß seine Macht und Wirksamkeit durch keinen bestimmten Kreis umengt sei. Da nun der Name Allah aus grammatischen Gründen eine Zusammensetzung mit Welt, Himmel oder Erde ausschloß, so versuchte er ihn zunächst durch bezeichnende Beiwörter von der Gesellschaft der heidnischen Götter zu trennen:

69, 33. Fürwahr, er glaubte nicht an den großen Allah[2]).

70, 3. Allah, der Herr der Stufen, d. i. der Oberste in der Stufenreihe der Wesen[3]).

Bald aber fand er eine Formel, die ihm geeignet schien, das Wesen seines Allahs von dem der Heidengötter zu scheiden[4]); er ent-

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. III. S. 184—86.

[2]) Vielleicht nach biblischem Vorbild, Nehemias 8, 6: Und Ezra lobte Jahwe, den großen Elohim.

[3]) Vgl. S. 40, 15.

[4]) Auch hier mag jüdischer Einfluß gewirkt haben. Vgl. Targum des Onkelos Deuteron. 33, 26: Es ist kein Gott, außer dem Gotte Israels. Auch

kleidet diese ganz der göttlichen Natur und stellt ihnen seinen Gott als den eigentlichen, wahren Gott gegenüber, dessen Name und Wesen Allah sei, und so sagt er: Es giebt keinen Gott außer „dem Gotte“ (lâ ilâha illâ allâhu).

Diese wichtige Formel soll nicht die Existenz der Heidengötter, sondern eben nur ihr Gottsein leugnen und sie zum Range und zur Bestimmung jedes andern Wesens dieser Welt, nämlich zu Knechten Gottes herunterdrücken. Die Anschauung vom absoluten Sein Gottes wird meist in apodiktischer Weise als Dogma vorgetragen; nur einige Mal wird der Versuch eines logischen Beweises gemacht:

21, 22. Wenn in Erde und Himmel noch Götter wären außer Allah, so müßte die Welt zu Grunde gehen.

17, 44. Wären zugleich mit Allah noch Götter, wie die Heiden behaupten, so würden diese trachten, dem Herrn des Thrones beizukommen.

Im allgemeinen aber steht ihm die Wahrheit seiner Ansicht so fest, daß er das Recht zu haben glaubt, eher von seinen Gegnern Beweise für ihre mangelhafte Gottesidee zu fordern[1]), als selbst die seinige noch zu verteidigen. Längere Zeit deckt sich die Auffassung vom Wesen Allahs mit der des Rabb, und alles, was in Natur und Menschenleben sich ereignet, stellt der Prophet lediglich als eine Folge der alles leitenden Macht Gottes dar. Als Beweis hierfür mögen einige Surenstücke dienen:

88, 17—20. Sehen sie nicht das Kamel, wie es geschaffen, — den Himmel, wie er gewölbt ist, — die Berge, wie sie hingestellt sind, — die Erde, wie sie ausgebreitet ist?

80, 24—32. Es betrachte der Mensch seine Nahrung: — Wir ließen Wassertropfen träufeln, — spalteten dann die Erde, — ließen darin Korn aufgehen, — Trauben und Klee, — Oelbaum und Palmen, — üppige Haine, — Obst und Futter — zur Nahrung für euch und eure Haustiere.

79, 27—29. Waret ihr schwerer zu erschaffen, oder die Himmel, die er (Gott) aufbaute, — deren Dach er wölbte — und

---

das Schema'gebet: Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, ist ein einiger Jahwe, kann zur Prägung der Formel mitgeholfen haben, die Mohammed einige Mal auch fast wörtlich nachahmt, vgl. **22**, 35: Euer Gott (ilâh) ist ein einiger Gott; ebenso **16**, 23 und **2**, 158.

[1]) **21**, 24.

sie so rundete, — zur Nachtzeit sie verfinstert, — des Morgens sie erhellt u. s. w.

Besonders häufig wird gleich wie in dieser letzten Stelle die Schöpfung des Menschen lediglich der Macht Gottes zugeschrieben, worüber in einem späteren Abschnitte das Nähere folgen wird. Diese Auffassung, daß jede Veränderung im Weltall nichts als eine Kraftprobe Gottes darstelle, reicht etwa bis zu S. 56, wo noch einmal Macht Gottes und Ohnmacht des Menschen einander gegenübergesetzt werden:

V. 58—71. Was haltet ihr von eurem Samen, schafft ihr ihn, oder sind wir der Schöpfer? — Wir setzen unter euch den Tod fest, und niemand kommt uns darin zuvor — andere an eure Stelle zu setzen und euch neu entstehen zu lassen in unerforschlicher Weise [1]). — Ihr kennt ja die erste Geburt; o daß ihr euch doch warnen ließet! — Was haltet ihr vom Felde, das ihr bereitet? — Säet ihr den Samen, oder sind wir die Säenden? — Gefiele es uns, so machten wir es zu Stoppeln, dann solltet ihr euch wundern — und sprechen: wir sind verschuldet und betrogen! — Was haltet ihr vom Wasser, das ihr trinkt? — Laßt ihr es herabkommen oder schicken wir es? — Gefiele es uns, so machten wir es bitter, o wollt ihr nicht danken? — Was haltet ihr vom Feuer, das ihr zündet? — Pflanztet ihr das Holz dazu, oder sind wir die Pflanzenden?

Aber schon in der folgenden Sure 55 bereitet sich ein Umschwung zu einer edleren Gottesauffassung vor, indem jetzt jeder Akt der Schöpfung eine Wohlthat (ʾalâ) Gottes genannt wird. Wir stehen damit am Eingange der zweiten Periode des Islams, worin sich Gott im Vollbesitz seiner Gnade dem Blicke des Propheten erschließt. Es war eine Zeit der äußeren Bedrängnis uud inneren Hoffnungslosigkeit, als Mohammed zur Lösung dieser Krisis den Begriff eines Gottes mit weichen humanen Affekten fand, eines Gottes, dessen Freude es ist, sich der Verlassenen voll Erbarmen anzunehmen und sie voll Liebe zu sich hinaufzuführen. Zur Idee eines solchen Gottes bot zwar auch das Judentum schon einige Ansätze: denn es kannte einen Jahwe, dessen Barmherzigkeit der strengen Richtermacht des Elohim voranzugehen pflegte [2]); aber den weiten Umfang, den Moham-

[1]) Anspielung auf die Wiedererweckung von den Toten.

[2]) Vgl. Weber, System der altsynag. palästinen. Theologie, S. 250.

med von nun an der Liebe Gottes in seinem System einräumte, konnte er nur in der christlichen Gnadenlehre vorgebildet finden. Das bezeichnende Wort, womit diese neue Seite seines Gottes wiedergegeben wird, ist Raḥma, Barmherzigkeit oder Gnade. Alles, was Gott thut, wird jetzt unter diesem neuen Gesichtspunkte angeschaut, seine Allmacht erscheint nur noch geleitet von seiner Liebe, „die er auf seine Seele geschrieben hat, um die Menschen am Tage des Auferstehung zu versammeln". (6,12). Wie sich dem Propheten jetzt die Welt im beständigen Genusse göttlicher Wohlthaten darstellt, mögen einige Stellen zeigen:

28, 71—73. Sprich: Was meint ihr, wenn Gott über euch ewige Nacht machen wollte bis zum Tage der Auferstehung, welcher Gott außer Allah könnte euch Licht bringen? O daß ihr nicht hören wollt!

Sprich: Was meint ihr, wenn Gott über euch ewigen Tag machen wollte bis zum Tage der Auferstehung, welcher Gott außer Allah könnte euch Nacht machen, um darin zu ruhen? O daß ihr nicht sehen wollt!

So aber hat er euch in seiner Barmherzigkeit Nacht und Tag gemacht, um bald zu ruhen, bald zu arbeiten um das tägliche Brot [1]). So dürftet ihr wohl dankbar sein.

22. 62. u. 64. Siehst du nicht, wie Gott vom Himmel Wasser heruntersendet, wodurch die Erde angefeuchtet wird? Ja, Gott ist der Edle und Wissende.

Siehst du nicht, wie Gott euch alles auf Erden unterthänig gemacht hat und das Schiff, das durch das Meer streicht auf sein Geheiß, und wie er den Himmel hält, damit er nicht auf die Erde falle, außer wenn er will: So ist Gott gegen die Menschen gütig und barmherzig.

14, 37. Gott ist es, der schuf die Himmel und die Erde; er sandte Wasser vom Himmel, um dadurch Früchte hervorzubringen als Nahrung für euch und machte euch das Schiff dienstbar, durch das Meer zu streichen auf sein Geheiß, und machte euch dienstbar die Flüsse, die Sonne und den Mond, die beiden Wechselnden, die Nacht und den Tag, und brachte euch alles, um was ihr ihn gebeten; und wenn ihr die Wohlthaten Gottes zählen wollt, so findet ihr ihre Zahl nicht.

---

[1]) Wörtlich: um nach dem Überflusse Gottes zu streben.

16, 82: Gott hat euch gemacht an euren Zelten eine Wohnung und aus den Häuten der Tiere Zelte, die ihr bewegt am Tage eures Aufbruches und am Tage der Niederlassung; auch aus ihrer Wolle, ihren Vließen und Haaren allerhand Gegenstände und Geräte für die Zeit des Lebens.

Er hat euch auch gemacht aus seinen erschaffenen Dingen Beschattung und aus den Bergen Schlupfwinkel und hat euch Leibgewänder bereitet, die Hitze abzuwehren, und andere, um Verwundung im Kampfe zu hindern: auf solche Weise spendet er euch das höchste Maß seines Wohlthuens.

Die neue Gottesauffassung erregte in Mohammed das Bedürfnis nach einem neuen Gottesnamen, der in aller Kürze die Gläubigen der Liebe Gottes erinnern sollte. In diesem Bestreben kam ihm ein bereits bei den christlichen Syrern[1]) und Südarabern[2]), doch auch bei den Juden[3]) üblicher Name gelegen, nämlich er-Raḥmân, der Erbarmer. Bei welcher Seite er nun diese Anleihe machte, muß zweifelhaft gelassen werden; die meisten Gründe scheinen mir immer noch für die Herübernahme von den christlichen Südarabern zu sprechen, die unter Raḥmân speziell noch Gott-Vater verstanden[4]).

Der Name er-Raḥmân beginnt ziemlich zu Anfang der zweiten mekkanischen Periode mit S. 55, zieht sich dann bald häufiger, bald seltener durch die S. 50, 41, 36, 27, 26, 25, 43, 67, 20, 21, 19, 13, 1; kommt aber schon gegen Ende der mekkanischen Lehrperiode wieder ab. Das geschah gewiß nicht infolge prinzipieller Veränderungen in Mohammed's Dogmatik, sondern nur aus äußeren Gründen. Mohammed mochte vielleicht fürchten, bei einzelnen seiner Hörer den Schein zu erwecken, als lehre er verschiedene Götter, wenn neben der maßgebenden Phrase: Es ist kein Gott außer Allah, die neue: Es ist kein Gott außer Raḥmân

---

[1]) Nicht selten in den Hymnen Ephraems d. Syrers, z. B. adv. haeres. 22 str. 16; 54, Schlußstrophe; häufig in den Carm. Nisibena (siehe Glossar).

[2]) Vgl. Glaser, Skizze der Geschichte Arabiens, S. 1.

[3]) Sowohl im Talmud wie auf südarabischen Inschriften, z. B. Glaser 394/95: Es sei gesegnet der Name „des Erbarmers", des Herrn des Himmels und Israels und ihres Gottes, des Herrn Judas . . .

[4]) Ganz subjektiv ist Sprengers Ansicht (Leben und Lehre Moh. II, 202), daß unter Raḥmân ursprünglich des Menschen Sohn verstanden worden wäre, wie er auch seine Stellung in Mohammeds Dogmatik ganz mißkannt hat.

(13, 29) sich stellte, und mag vielleicht, um diesem vorzubeugen, bestimmt haben: Ruft Allah an oder Raḥmân; wie immer ihr ihn rufen möget, sein sind die schönsten Namen (17, 110).

Wahrscheinlicher aber ist es, daß das Abkommen von Raḥman mit dem Aufkommen der vielen sog. schönen Namen Gottes zusammenhängt, in deren buntem Farbenspiele das Bild der Gottheit erst reich erglänzt, dann mehr und mehr an Deutlichkeit einbüßt und zuletzt vor lauter Ausdrücken im Wesen gänzlich verschwimmt. Nachdem nämlich der Prophet seinen Gott mit warmen, menschlichen Gefühlen ausgestattet hatte, glaubte er den Seinigen dieses Bild noch näher bringen zu können, wenn er es mit möglichst vielen schönklingenden Beinamen schmückte, um mit solcher Vielnamigkeit die Vielseitigkeit seines Wesens wiederzugeben. Vielleicht that er dieses im Gegensatze zu den Juden, bei denen eine wahre Scheu herrschte, Gott überhaupt zu benennen; aber auch scheint er damit gewisse heidnische Gottesbezeichnungen haben treffen zu wollen; denn er sagt 7, 179: Allahs sind die schönsten Namen; darum ruft ihn an mit ihnen und laßt jene, welche ihm unrichtige beilegen.

Als richtige konnten in seinen Augen nur solche gelten, welche die von ihm gepredigten Begriffe vom Wesen Gottes wiedergaben, und so entstanden drei Kategorien von Namen, die der Güte, der Macht und der Einheit, wenngleich der Prophet nicht gerade viel darauf hält, zwischen diesen dreien selbst genau zu scheiden.

War von der Wurzel Raḥma schon das Wort Raḥmân in seine Theologie übergegangen, so bildete er jetzt das ähnliche Raḥîm, dessen häufige Anwendung der Hauptanlaß zum allmäligen Verblassen und Verschwinden des ersteren Gottesnamens geworden sein mag; nur in der pleonastischen Zusammensetzung er-Raḥmân er-Raḥîm pflanzt er sich bis in die medinische Periode fort. Um die erwähnten Bildungen schaaren sich zahlreiche Synonyma von anderen Wurzeln, so gütig, barr; milde, ḥalîm; edel, laṭîf; liebend, wadûd; sorgend, wakîl; gern spendend, razzâq und wahhâb; dankend, schakûr; mit besonderer Übertragung seiner Güte auf das Gebiet der Sündenvergebung werden gern angewendet: verzeihend, ġafûr, ġaffâr und tawwâb. Alle diese Ausdrücke bedeuten zugleich den höchsten Grad der betreffenden Eigenschaft, also allgütig, allverzeihend u. s. w., wofür jedoch

auch häufig zusammengesetzte Bildungen eintreten wie arḥamu-r-râḥimîna, der Erbarmendste der Erbarmenden, ḫairu-r-râziqîna, der Beste der Spendenden oder ḏu-l-maġfirati, der Herr der Vergebung.

Die Kategorie der Macht ließ besonders zahlreiche Teilbegriffe zu. So wird sie in Berücksichtigung der physischen Kraft Gottes durch folgende Ausdrücke variiert: stark, qawî; gewaltig, makîn; mächtig, ʿazîz; groß, kabîr; hoch, ʿalî und muta'âlî; siegreich, qahhâr; herrschend, walî und ṣamad. Die geistigen Kräfte Gottes werden ausgedrückt durch die Bezeichnungen: wissend, ʿalîm und ḫabîr; sehend, baṣîr; hörend, samîʿ, sich erinnernd, ḥafîẓ; gegenwärtig, qarîb, muḥîṭ oder schahîd; daneben wieder häufige Zusammensetzungen: der beste Richter, der beste Sieger, der stark Rächende, der schnell Abwehrende und viele andere.

Für die Unterbegriffe der dritten Kategorie des einen, ewigen Seins gestattete die an philosophischen Ausdrücken gänzlich arme Sprache Arabiens nur wenig Wortbildungen, die wohl alle hebräischen Ausdrücken nachgeahmt sind; es sind dies: der Eine, wâḥid; der Ewige, abqâ; der Lebendige und Beständige, ḥajj und qajjûm.

Eine Errungenschaft für die mohammedanische Dogmatik war es gerade nicht, wenn das Wesen Gottes statt mit wenigen kräftigen Grundzügen jetzt durch zahllose Teilbegriffe definiert wurde. Immerhin bedeuten diese Namen in der mekkanischen Periode noch das, was sie ausdrücken, waren gewissermaßen der Extrakt der gepredigten Lehrsätze, die Bestätigung der in zahlreichen Heiligengeschichten waltenden Wirksamkeit Gottes; aber bald nach dem Beginn der medinischen Lehrzeit wird Gott nicht mehr mit philosophisch-theologischen Begriffen meßbar, sondern stellt sich zu den Menschen wie ein unbegreiflicher, unberechenbarer, oft widerspruchsvoller Herrscher, durchaus die Personifizierung der Launen Mohammeds. Jetzt werden die Begriffe aller drei Kategorien wirr durcheinander gewürfelt, ihr Sinn kaum mehr beachtet, nur ihre Form zu klingenden Versschlüssen und Reimen noch angewendet. Zuweilen paraphrasiert Mohammed sie in rhetorischer Weise, wodurch er immerhin einige wohlgelungene Tiraden erzielt, z. B.:

2, 256. Allah, außer ihm ist kein Gott! Er ist der Lebendige, Beständige; ihn faßt nicht Schlaf noch Schlummer; sein

ist alles in den Himmeln und auf Erden; wer legt Fürsprache bei ihm ein, als wem er es erlaubt? Er weiß, was vor und hinter euch liegt, die Menschen aber erfassen nichts von seinem Wissen, als was er will; sein Thron umfaßt Himmel und Erde, und die Hütung beider ermüdet ihn nicht; er ist der Hohe, der Große.

Hingegen wirkt es geradezu ermüdend auf den Hörer, wenn durch bloß litaneienhafte Summierung der schönen Namen Gottes nach Effekt gehascht wird, so vor allem **59**, 22—24:

Er ist Allah, außer dem kein Gott ist; er ist der Kenner des Geheimen und des Geschehenen; er ist der Erbarmer, der Barmherzige.

Er ist Allah, außer dem kein Gott ist, der König, der Heilige, der Unversehrte, der Sicherstellende, der Schützende, der Mächtige, der Gewaltige, der Stolze; fern sei von Allah, was man ihm abgöttisch beigesellt.

Er ist Allah, der Erschaffer, der Schöpfer, der Bildner; sein sind die schönsten Namen; es preist ihn alles im Himmel und auf Erden, und der Allmächtige, der Allweise ist er.

Begrenzung der Gottheit.

Wie verschwenderisch auch Mohammed seinen Gott mit Eigenschaften und Namen ausgestattet hat, als absolutes Wesen, das in seinem Sein von nichts anderem beeinflußt wird, stellt er ihn dennoch nicht dar. Denn hier ragt wieder ein charakteristisches Stück talmudischen Judentums in den Islam hinein. Es hatte sich die jüdische Spekulation mit der Zeit mehr und mehr in die Vorstellung eingelebt, daß der Erdschöpfung noch frühere Schöpfungsakte vorangegangen seien; bei einzelnen derselben schob man die Grenze ihres Entstehens sogar soweit zurück, daß sie mit der Ewigkeit zusammenfielen und damit das Erschaffensein dem Unerschaffensein fast gleich kam. Als Dinge, deren Schöpfung nur geraume Zeit vor jener der Erde läge, werden genannt das Paradies, die Hölle, der Tempel, die Väter, Israel und der Name des Messias; zwei Dinge aber, Thora und der Thron der Herrlichkeit, gelten als von frühester Zeit mit Gott zusammen[1]). Diese beiden letzten Begriffe finden sich in Moham-

[1]) Vgl. Wünsche; Bab. Talmud. I. S. 220; Wünsche, Bereschith Rabba S. 2.

meds Lehre wieder und zwar als Buch Gottes. durch das der göttliche Wille, und als Thron Gottes, durch den seine örtliche Bewegung bedingt und begrenzt wird.

Das Judentum hatte die irdische Thora in den Himmel versetzt infolge der aufs höchste gesteigerten Verehrung für den heiligen Text; in ihr forscht Gott nach den Gesetzen der Weltregierung in ähnlicher Weise, wie der Schriftgelehrte auf Erden nach denen seiner Heilswirkung. Mohammed übernimmt in seinen älteren Suren den Begriff des himmlischen Buches als eines von Gott verschiedenen materiellen Dinges, vergeistigt aber im späteren Koran diesen Begriff immer mehr, so daß er ihn endlich als Selbstoffenbarung Gottes mit ihm gleichsetzt. Er gebraucht dafür zuerst, um sein Bild faßbar zu machen, eine Anzahl grobsinnlicher Begriffe; er bezeichnet es als Rollen (ṣuḥuf)[1], Tafel (lûḥ)[2], Blätter (zubur)[3], endlich Schrift, (kitâb); zum Unterschiede von solchen Schriftstücken, die wieder aus ihm abgeleitet sind, spricht er von den „ersten Rollen“[4] und der „Mutter des Buches“[5], d. i. Urschrift. Dieses Buch befindet sich bei Gott und wird von Engeln gehütet:

80, 13—15. Hochgeehrte Rollen — erhabene, reine — in den Händen von edeln, frommen Schreibern.

56, 77—78. . . Das große Buch — das nur die Reinen berühren.

Der Inhalt dieses Buches ist allumfassend[6]; es steht in ihm das Geheime und Zukünftige, weshalb es auch selbst das Geheimnis, ġaib[7], genannt wird. Weil alles Geschehene aber einmal zukünftig gewesen, so ist in ihm buchstäblich alles vorgezeichnet, so daß es gewissermaßen die Idee jedes Werdenden darstellt; wegen der genauen Übereinstimmuug dieser Idee mit den Dingen selbst heist es auch Wahrheit, ḥaqq.

Dieses Buch wirkt bestimmend auf jede Thätigkeit Gottes ein. Zunächst vermittelt es ihm das Wissen von jeglichem Dinge

---

[1]) **87**, 18; **80**, 13,

[2]) **85**, 22.

[3]) **54**, 43, 52 und öfter.

[4]) **87**, 18; **20**, 133.

[5]) **43**, 5 u. öfters.

[6]) Vgl. z. B. **54**, 52 f.: Alles, was sie thun, steht in den Blättern. — Jegliches Große und Kleine ist darin verborgen.

[7]) **68**, 57; **2**, 2 und öfters.

und heißt deshalb das mitteilende Buch (kitâb mubîn) oder auch wohl das Wissen (ʿilm) Gottes [1]:

35, 13. Kein Weib trägt und gebiert, es stände denn in seinem Wissen; kein Greis altert, kein Leben wird gekürzt, es stände denn im Buche.

Da nun Gott im Besitze der „Schlüssel des Wissens" ist und erkennt, wie alles sich entwickeln muß, so kann er unmöglich anders handeln, als wie es das Buch vorschreibt; hieraus entsteht ein neuer Name für das Buch, nämlich Macht, miqdâr [2]). Das Zustandekommen einer Handlung wird im Koran noch genauer dargethan. Das Buch enthält die Gesamtheit aller Erscheinungen und Handlungen in ihrem inneren Zusammenhange aufgezeichnet, unter einander „festgefügt" [3]); Gott aber setzt durch seine Kraft immer neue Einzelhandlungen ins Werk, muß demnach die Einheit des Buches erst in die Vielheit der Werdeform auflösen (faṣṣala, farraqa) und daraus einzelne Schriftstücke (kitâb) oder Mitteilungen (âja) zusammensetzen, die vom Himmel herabgesandt die Ausführung bewirken.

Wie schon oben gesagt, hat Mohammed in der späteren Periode die Abhängigkeit Gottes vom Buche zu lockern unternommen und dafür das umgekehrte Verhältnis angedeutet. Es mag dieses mit der Einführung der göttlichen Gnade in seine Dogmatik zusammenhängen, die nur einen sehr äußerlichen Schmuck bedeuten würde, wenn sie nicht auf freie Entschließungen Gottes, sondern auf Vorschriften des Buches zurückginge. Er läßt deshalb die grobsinnlichen Bezeichnungen fahren, wählt geistige und stellt diese mit inhärierenden Eigenschaften Gottes ungefähr gleich, wie aus den oben zitierten Stellen schon hervorgeht. Zwar findet er keinen festen Begriff, um „Willen Gottes" klar und scharf auszudrücken; aber gewisse Satzwendungen sagen doch mit aller Deutlichkeit, daß Gott in eigenem Wollen den Antrieb zum Schaffen und Leiten fühle, z. B.:

42, 48–49. Gott gehört die Herrschaft der Himmel und der Erde; er schafft, was er will; er giebt, wem er will, weibliche oder männliche Kinder;

---

[1]) Vgl. die Stellung der Weisheit (ḥokhma) zu Gott bei Hiob cap. 28,20—27.

[2]) 13, 9.

[3]) aḥkama 11, 1; 3, 5.

Oder er giebt beides zusammen und macht, wen er will, kinderlos; denn er ist der Wissende und Mächtige.

Am schärfsten und rücksichtslosesten aber läßt er den Willen Gottes durchblicken in der inzwischen ausgebildeten Lehre, daß ein Teil der Menschen zum Glauben, der andere zum Unglauben ausersehen sei, worüber in der Heilslehre das Nähere gesagt werden wird.

Der allmälige Wechsel in der Auffassung vom Buche Gottes, die oft geflissentlich angewendete Unbestimmtheit der Ausdrücke hatte für die spätere Gemeinde des Islams eine verhängnisvolle Folge. Man gelangte eine Zeitlang nicht zu einem allgemein gültigen Begriffe von dem göttlichen Buche; die Philosophen vermuteten seine geistige Auffassung als Willen Gottes, die Dogmatiker aber faßten das Buch materiell auf, setzten es dem von Mohammed den Menschen mitgeteilten Koran gleich und übertrugen auf diesen die Eigenschaft des Unerschaffenseins. Dieses führte in der weiteren Folge zu hitzigem Streite darüber, ob der Koran seinem Inhalte und seinem Äußern nach als erschaffen oder ewig zu gelten habe, bis Schwert und Machtwort der ʿAbbasidischen Kalifen der letzteren uns so absurd vorkommenden Meinung dogmatische Geltung verschaffte.

Als zweiter mit Gott durch das Band innerer Abhängigkeit verbundener Gegenstand wird im Koran der Thron Gottes genannt; da er nie unter die Reihe der geschaffenen Wesen gesetzt wird, so soll auch er wohl als von Ewigkeit mit Gott verbunden gelten. Er ist der Sitz, von dem aus Gott die Welt regiert. Wenn im Spätjudentum die Gottheit häufig den Namen Maqôm „Ort" trägt, was der Koran zweimal durch Maqâmu-r-rabbi (Ort des Herrn)[1]) wiedergiebt, so wird das ursprünglich wohl auch nur der göttliche Thron bedeutet haben, und zeigt uns, wie enge Thron und Gottheit mit einander verbunden gedacht wurden. Bei der Weltschöpfung hat Gott seinen Sitz verlassen, am siebenten Tage ihn aber wieder eingenommen[2]). In medinischer Zeit wird zur Abschwächung einer allzu materiellen Vorstellung vom Throne Gottes gesagt:

2, 356. Es umfaßt sein Thron die Himmel und die Erde.

---

[1]) 79, 40; 55, 46.
[2]) 57, 4.

Also geht ähnlich wie das Buch Gottes im persönlichen Willen Gottes so sein Thron in dem ihn umgebenden Weltall auf.

Wohnung und Umgebung Gottes.

Neben dem Throne gilt als Sitz und Wohnung Gottes im weiteren Sinne der Himmel, genauer gesagt die Himmel. Ihre Schöpfung fällt in die gleiche Zeit mit der der Erde, und beides sind zwei sich ergänzende Hälften der Welt. Nach festem Plane, der im Buche Gottes vorgeschrieben war, erfolgte ihre Gründung, wie **44**, 38—39 sagt:

Nicht schufen wir die Himmel und die Erde und, was zwischen beiden ist, leichtsinniger Weise;

Beide schufen wir vielmehr durch die Wahrheit (d. i. das Buch Gottes) [1]), aber die Mehrzahl der Menschen weiß es nicht [2]).

Anfangs stellte sich der Himmel wie eine ungeordnete Masse Rauchdampf dar:

41, 10—12. Da wandte sich Gott zum Himmel, der Dampf war, und sprach zu ihm und der Erde: „Kommt gern oder ungern!" Sie aber sprachen: „Wir kommen gern."

Da schied er ihn in sieben Himmel und teilte jedem Himmel seinen Amr [3]) zu; dann schmückten wir (Gott) den untersten Himmel mit Leuchten und machten ihn zu einer Wacht (gegen die Genien).

Die sieben Himmel hat man sich wie Stockwerke [4]) von nach unten zunehmender Breite zu denken, deren höchstes den Thron Gottes trägt, während das tiefste gerade über der Erde schwebt; diese wiederum ahmt mit ihren sieben Kreisen die Bildung des Himmels nach, wie denn Gott Himmel und Erde nach dem gleichen Plane geschaffen haben soll [5]).

---

[1]) Vgl. auch **29**, 43.

[2]) Auch die jüdische Theologie sieht in Proverbien **3**, 19: „Der Herr hat durch die Weisheit die Erde gegründet und durch Wissen den Himmel bereitet" eine Hindeutung auf die göttliche Thora, vgl. Weber, System d. altsynag. paläst. Theol. S. 14.

[3]) Seine Erklärung siehe im folgenden Kapitel.

[4]) **67**, 3.

[5]) **65**, 13. Dazu das jüdische Vorbild; Alles, was Gott oben schafft, schafft er auch unten, und: Wie die Abteilungen der oberen Welt so sind die unteren; vgl. Weber, Syst. d. altsyn. Theol. S. 196.

Als himmlischen Hofstaat hat Gott die Engel (malâika, malak) um sich herum. Auch sie bilden einen Teil der Weltschöpfung, sind ihrer Natur nach jedoch feiner organisiert als die Erdenwesen, weshalb der Koran sie weder unter den Begriff dâbba d. i. Wesen, noch unter ṯaqal, Körperwesen, nämlich Menschen und Genien, einreiht.

Aus **38**, 77 scheint hervorzugehen, daß wenigstens ein Teil der Engel Körper aus Feuer hat, was der jüdischen Theologie entnommen ist[1]); von ihrem Äußeren wird weiter nur gesagt, sie trügen Flügel in verschiedener Zahl[2]). Die Engel teilen die Bestimmung aller geschaffenen Wesen, Gottes Diener zu sein[3]); ihr Amt läßt sie als Träger des Thrones und als Lobpreiser Gottes, als Wächter und Fürsprecher der Menschen, endlich als Vollstrecker göttlicher Botschaften erscheinen. Über die erste dieser Funktionen spricht der Koran also:

69, 17. (Am jüngsten Tage) erscheinen die Engel an den Seiten des Himmels und tragen, acht an der Zahl, den Thron Deines Herrn über sich.

40, 7. Sie sind es, welche teils den Thron tragen, teils ihn umstehen, ihren Herrn lobpreisen und an ihn glauben[4]).

Häufiger noch und früher deutet der Koran auf das Amt hin, welches die Engel mit den Menschen in innige Verbindung bringt:

86, 1–4. Beim Himmel und dem Ṭâriq! — Was glaubst du, daß Ṭâriq sei? — Der glänzende Stern. — Ja, über jeder Seele steht ein Wächter!

Diese natürlichste Vorstellung von einem Schutzengel kreuzt sich schon in alten Suren mit der spätjüdischen Idee, daß den Menschen zwei Wachtengel begleiten, seien es nun zwei gute[5]), oder ein guter oder ein böser[6]):

82, 10—12. Ja, über euch sind Wächter, — edle, die da schreiben; — sie wissen, was ihr thut.

---

[1]) Vgl. Weber, Syst. d. altsyn. Theol. S. 161.
[2]) **35**, 1.
[3]) **19**. 94.
[4]) Vgl. auch **13**, 14.
[5]) Vgl. Kohut, Über die jüd. Angelogie und Dämonologie, S. 19.
[6]) Vgl. Wünsche, Bab. Tal. I, S. 164.

50, 15—16. Wir haben den Menschen erschaffen und wissen, was seine Seele in ihm flüstert und sind ihm näher als die Halsader.

Es begegnen sich die beiden Begegnenden, deren einer zur Rechten, der andere zur Linken sitzt;

Und kein Wörtchen spricht er, ohne daß bei ihm ein hurtiger Wächter ist[1]).

Wenn der Mensch stirbt, so geleiten seine Engel die Seele zu ihrem Schöpfer zurück[2]); deshalb wird der Wachtengel auch wohl Todesengel genannt[3]), und der Tod auf sein Eingreifen in das Leben des Menschen zurückgeführt:

6, 93. Sähest du doch die Ungerechten in Todesnöten, wenn die Engel ihre Hände ausstrecken und rufen: „Heraus mit euern Seelen!"

Der Schutz, den die Engel den Menschen zuwenden, äußert sich auch in Bitten, welche sie am Throne Gottes für die Lebenden und Toten einlegen:

40, 7. (Die Engel) flehen um Verzeihung für die Gläubigen: „O Herr, alles umfassest du mit Barmherzigkeit und Weisheit: also gewähre Verzeihung denen, die Buße thuen und deinem Wege folgen, und schirme sie vor der Strafe der Glut u. s. w.

Endlich sind die Engel Vermittler für jede Gottesbotschaft, vor allem, wenn es sich darum handelt, den Gläubigen in Bedrängnissen Hülfe zu bringen:

41, 30. Die da sprechen, unser Herr ist Allah und recht wandeln, zu solchen steigen Engel nieder und sprechen: „Fürchtet euch nicht und seid nicht betrübt; freut euch des Gartens, der euch verheißen ist!"

Später läßt Mohammed Gott seine Engel in großen Scharen aufbieten, um auf Seiten der Gläubigen gegen die Heiden mitzukämpfen, so in der Bedrschlacht 10000 Engel; hingegen sollen die zu Helfern in der Oḥodschlacht bestimmten Engel später von Gott zurückgehalten worden sein. Von der Gesamtheit der Engel heben sich im Koran wie Wesen noch höherer Art Ǵibrîl (Gabriel) und Mîkâl (Michael) ab und werden stets getrennt von der Malâika angeführt[4]). Hierin decken sich wiederum Islam und jüdische Lehre, in welcher

[1]) Vgl. auch **13**, 12.
[2]) **16**, 30 u. 34; **6**, 61.
[3]) **32**, 11.
[4]) **2**, 91 f.; **66**, 4.

diese zwei Himmelswesen mit noch fünf andern als Engelsfürsten (Sârîm) erscheinen. Wenn aber in jener Michael als der Höchste gilt, so stellt Mohammed wahrscheinlich nach christlichem Vorgange den Gabriel an die erste Stelle [1]).

Endlich erwähnt der Koran noch einen Zug von den Engeln, ihren Wächterdienst in der Unterwelt [2]). Wird in den älteren Suren die Hölle als ein Kerker voll Glut und Marterwerkzeugen dargestellt, so liegt es nahe, auch Kerkermeister hinzu zu dichten; Mohammed führt denn auch solche und zuerst unter dem rätselhaften Namen Zabânija an [3]), 19 an der Zahl, wie er 74, 30 sagt, und nennt als einen unter ihnen (43, 77) Mâlik. Welcher Natur nun waren diese höllischen Schergen? Jedenfalls auf eine derartige Anfrage hin fügt er hinter 74, 30 folgenden Zusatz ein: Wir haben zu Machthabern der Hölle nur Engel eingesetzt. Damit trennt er sie deutlich von Iblîs, dem gestürzten Geiste und seiner Nachkommenschaft von Genien, die bei ihm nicht wie in der neutestamentlichen Lehre [4]) sofort der Qual überliefert sind, sondern bis zum Weltgerichte noch die Welt bevölkern, alsdann aber der Hölle als Opfer überantwortet werden.

Mittlerische Hypostasen der Gottheit.

Je schärfer Mohammed im Verlaufe der mekkanischen Periode die transcendentale Gottesidee betonte, vor welcher anfänglich gebrauchte grobsinnliche Anschauungen mehr und mehr sich vergeistigen mußten, desto schwieriger wurde die Aufgabe, den innigen Zusammenhang, der dennoch zwischen Gott und den Menschen bestehen sollte, näher faßbar zu machen. Wie konnte sein Wille oder auch jedes ihn ersetzende Kitâb (Buch) über die Kluft von der Höhe der sieben Himmel zur Tiefe der Erde gelangen? Der Prophet fand dazu die Mittel in der jüdischen Theologie vorgezeichnet, die sich hier als Schülerin der Neuplatoniker erweist. Er nahm mit ihr mittlerische Hypostasen an, die in ununterbrochener Folge die Persönlichkeit Gottes bis an die letzte Grenze seiner Schöpfung fortsetzen. Vor allem sind es zwei gött-

[1]) Vgl. Ephraem, Necr. 44 und öfters: Gabriel, das Haupt der Engel.

[2]) Vgl. Ephraem, adv. haeres. 19, str. 2: Gehaßt sind die Schêde und Daiwe und ihr Herr, und die, welche man Hüter der Hölle nennt.

[3]) 96, 18.

[4]) Vgl. II. Brief Petri 2, 4; Brief Judae 1, 6.

liche Erscheinungsformen, der Amr und der Rûḥ, auch Rûḥ-el-Quddûs genannt; eine dritte Form, die Sakîna, gehört einer wesentlich andern Anschauung an.

Der koranische Amr, wörtlich Befehl, entspricht dem Mêmra der Targume, dessen Spur aber in den Talmuden ganz untergegangen ist. Mohammed stellt ihn dar als einen Ausfluß von Gott, ursprünglich als Wort des göttlichen Mundes gedacht und als solches von rein geistiger Natur. Dieses hat Gott von Anfang an in die Schöpfung hineingesprochen:

41, 11. Darauf schied er sieben Himmel in zwei Tagen und bedeutete [1]) jeder Himmelszone ihren Amr.

So entsteht für Gott ein weites Organ, vermittelst dessen er die Räume des Himmels in stetiger Verbindung zu sich selbst setzt. Es geht aber die Wirksamkeit des Amr noch weiter, da er auch im Zwischenraume zwischen Himmel und Erde waltet:

32, 4. Gott lenkt den Amr vom Himmel zur Erde; es steigt aber dieser wieder zu ihm herauf an einem Tage, der tausend Jahre mißt nach eurer Rechnungsweise.

65, 12. Gott schuf sieben Himmel und nach ihrer Form die Erde; es steigt zwischen ihnen der Amr nieder. So wisset denn, daß Gott alles beherrscht und alles mit Wissen umfaßt.

Hier wird nun die Allmacht und Allwissenheit Gottes durch das beständig thätige Wirken des Amr recht gut erklärt. Neben dieser Anschauung eines beständigen Ausflusses Gottes tritt gelegentlich eine andere, wonach der Amr auch einen momentanen Akt der nach unten gerichteten Thätigkeit Gottes darstellt:

44, 1—4. Beim mitteilenden Buche! — Wir haben es in gesegneter Nacht niedergesendet; denn wir sind Warner. — In ihr wird jeder weise Befehl (dem göttlichen Buche) entnommen — als Amr von uns.

Falls diese Stelle richtig aufgefaßt ist, so wäre hier zwischen jedem einzelnen Kitâb und dem Amr die Grenze nur sehr gering angesetzt.

Die zweite Emanationsstufe ist der Rûḥ. Seinem Wesen nach entspringt er aus dem Amr, wie dieser aus Gott, ist daher auch göttlicher Natur:

---

[1]) Arab. auḥâ, mitteilen, auch ohne Worte (vgl. **19, 12**).

17, 87. Sie fragen dich nach dem Rûḥ: Sprich: Der Rûḥ [1]) ist ein Produkt (min) des Amr meines Herrn; aber ihr habt nur einen kleinen Teil des Wissens empfangen.

Der Rûḥ, Geist oder heilige Geist, erscheint recht eigentlich dann, wenn Gott auf den einzelnen Menschen erleuchtend und stärkend einwirken will; er ist das Organ seiner Heilsvermittlung. Durch ihn kann der gewöhnliche Mensch zum Inhaber der göttlichen Wahrheit werden:

40, 15. Der Höchste in der Stufenreihe der Seienden, der Herr des Thrones, sendet den Rûḥ, den Ausfluß seines Amr, auf jeden beliebigen seiner Diener, damit er warne vor dem Tage des Zusammenstoßes (d. i. dem Weltgericht).

Mit diesem Geiste wurden unter anderm Jesus und Mohammed begabt:

2, 81 (= 2, 254) [2]). Wir brachten Jesu, dem Sohn der Marjam, die Beweismittel und stärkten ihn mit dem Geiste der Heiligkeit.

42, 52. So beschieden wir auch auf dich (Mohammed) einen Geist herab, abgeleitet aus unserm Amr.

Wie sich an diese Emanationsreihe zuletzt noch die Person eines Engels zur Übertragung des Geistes ansetzen kann, wird beim Kapitel über Offenbarung ausgeführt werden.

Man findet in der Emanationskette Gott-Amr-Rûḥ eine merkwürdige Ähnlichkeit mit der bei den Kirchenvätern gegebenen Erklärung der christlichen Trinität. Wenn Origines aus dem Vater den Logos, aus diesem den hl. Geist als dritthöchstes Wesen geschaffen sein läßt, wenn alles, was der Geist ist, ihm nur vom Logos mitgeteilt wird, so ist das fast rein koranisch. Es bedurfte bei Mohammed nur noch der Gleichsetzung von Logos und Jesus, alsdann wäre die Übereinstimmung mit der christlichen Lehre fertig gewesen. Wirklich bezeichnet er auch Jesus als ein Wort von Gott (kalima), verkennt dann aber anscheinend, daß Kalima und Amr ursprünglich nur verschiedene Übersetzungen von Logos waren. Indem er so in Wirklichkeit ganz nahe am Begriffe der christlichen Dreifaltigkeitslehre steht, nimmt es sich

---

[1]) Eine Anzahl von Gelehrten z. B. Savary, Garcin de Tassy, La Beaume sehen irrtümlicher Weise Rûḥ hier für „menschlicher Geist" an, wodurch die schwierige Stelle vollends unklar gemacht wird.

[2]) Vgl. auch 5, 109.

seltsam aus, daß er sie später infolge des gröbsten Mißverständnisses, nämlich der Gleichsetzung der drei Personen mit Gott, Jesus und Maria [1]), so heftig bekämpft.

Eine dritte Hypostase Gottes ist die Sakîna (hebr. Schechîna). Sie ist, wie auch der Koran berichtet, eigentlich die Herrlichkeit Gottes auf [2]) der Bundeslade, erscheint dann aber davon losgelöst als die gelegentlich vom Himmel zur Erde herabsteigende Gottesnähe [3]). Ihre Wirksamkeit, die nur auf einen engen Kreis, den der gläubigen Gemeinde beschränkt ist, äußert sich nach koranischer Anschauung in einem plötzlichen Umschwunge des menschlichen Geistes von Verzagtheit und Hoffnungslosigkeit zu froh gehobener Stimmung und naht stets als Vorbote glücklicher Ereignisse. Mohammed thut einer dreimaligen Herabkunft der Sakîna Erwähnung: zuerst auf der Flucht von Mekka nach Medina, als der Prophet sich mit Abu Bekr einige Tage in der Höhle Ṯaur verborgen hielt [4]); sodann auf dem mißlungenen Feldzuge nach Ḥodaibijja, als er sich durch einen Vertrag mit den Mekkanern verpflichtete, von kriegerischen Operationen gegen sie abzustehen, was in seinem Heere ein Gefühl wie nach einer verlorenen Schlacht erzeugte:

48, 18. Schon war Allah den Gläubigen gnädig, als sie dir unter dem Baume huldigten; da erkannte er die Stimmung ihrer Herzen und ließ auf sie die Sakîna hernieder und dachte ihnen nahen Sieg zu.

Sodann soll noch bei Ḥonain, da durch einen unvorhergesehenen Frühangriff der Feinde das sorglos hinziehende Heer der Muslime in Verwirrung gebracht war, durch die Sakîna Mut zum neuen Standhalten und Sieg bewirkt worden sein:

9, 25–26. Schon half euch Gott an manchen Schlachttagen und am Tage von Ḥonain, als ihr mit Wohlgefallen auf eure

---

[1]) 5, 79 und 116.

[2]) Der Koran sagt „in", vgl. 2, 249.

[3]) Über die große Rolle, die die Schechîna in der jüdischen Theologie spielt, siehe bes. Weber, Syst. der altsynag.-paläst. Theologie, S. 179 ff.; auch Ephraem redet zuweilen von ihr und stellt sie Gott Vater gleich z. B.: Hymni et Sermones I, S. 599: Die Schechîna des Heiligtums zerriß (beim Tode Christi) den Vorhang wie ein Gewand (aus Trauer) um ihren Sohn.

[4]) 9, 40.

Menge schautet; doch half die Menge euch nichts, und enge erschien euch die Erde, so weit sie auch war, und ihr wandtet den Rücken.

Da ließ Gott seine Sakîna herab auf seinen Gesandten und auf die Gläubigen, sandte Heerscharen hernieder, die ihr nicht sahet, und züchtigte die Ungläubigen.

Ehe Mohammed sich entschloß, das schwer verständliche Fremdwort Sakîna in die koranische Rede einzubürgern, hatte er denselben Begriff schon zwei Mal unter der echt arabischen Bezeichnung Amana, Sicherheit, angewendet. So in der Beschreibung der Mutlosigkeit in seinem Heere am Abende vor der Bedrschlacht:

8, 11. Da ließ Gott tiefen Schlaf auf euch herabkommen als Zeichen der von ihm stammenden „Sicherheit".

Ebenfalls trat in der Notlage nach der Schlacht von Oḥod die Gotteshülfe ein:

3, 148. Da ließ er nach der Beängstigung „Sicherheitsgefühl" herabkommen, Schlaf, der sich senkte auf einen Teil von euch.

Erschaffung der Erde und des Menschen.

Schon bei der Schöpfung des Himmels ist erwähnt worden, daß Gott mit ihr und ihr ähnlich nach dem Plane des Buches auch die Erde ins Dasein rief. Die biblische Angabe von den sechs Schöpfungstagen wird mehrfach wiederholt[1]), die Reihenfolge der Schöpfungsakte aber vielfach mit poetischer Freiheit verändert. Aus den zahlreich zerstreuten Einzelzügen ergiebt sich ungefähr folgendes Bild: Anfangs waren Himmel und Erde als einheitliche Masse geschaffen[2]); als diese aufgelöst wurde, entstand die Erde in Form einer flachen Tafel oder eines Bettes[3]); hierüber vergingen zwei Schöpfungstage[4]). Dann wurde in den weiteren vier Tagen das Antlitz der Erde geformt und jedes Lebewesen geschaffen: das Himmelsgewölbe wird ohne sichtbare Säulen darüber gespannt[5]), Sonne und Mond beginnen im Himmelsraume einherzuschwimmen[6]). Die Erde wird, damit sie nicht

[1]) **50**, 37; **11**, 9; **57**, 4.
[2]) Arab.: rataq, vgl. **21**, 31.
[3]) **48**, 6. — [4]) **41**, 8. —
[5]) **31**, 8. — [6]) **36**, 40; **21**, 34.

wanke, mit Schwergewichten oder Pflöcken, d. h. Bergen versehen[1]), dann gesegnet, d. h. mit allerhand Wesen bevölkert[2]); darauf wird das Regenwasser herabgesendet, um alles Lebende zu erhalten. So gilt das Wasser als der Grundstoff aller Wesen[3]); aus ihm entstehen „Tiere, die auf ihrem Bauche kriechen, solche, die sich auf zwei und auf vier Füßen bewegen", überhaupt jede „edle, schöne Gattung" von Tier und Pflanze[4]). Die Schöpfung schloß mit dem sechsten Tage nicht ab, sondern dauert Tag für Tag und Jahr für Jahr fort, weil jedes Neuentstehen ein direktes Eingreifen Gottes bedeutet, und der Natur als solcher keine eigenen Kräfte innewohnen.

Die Schöpfung war kein unbedachter Akt Gottes[5]); denn mit dem Ernste des göttlichen Willens verträgt sich nichts Leeres und Eitles[6]). Zunächst wollte Gott gehorsame Geschöpfe um sich haben, und darum bemüht sich die ganze Schöpfung, durch huldigenden Lobpreis dieser Absicht Gottes zu entsprechen:

22, 18. Siehst du nicht, wie vor Gott niederfällt, wer in den Himmeln und auf Erden ist, dazu Sonne und Mond, die Sterne und die Berge, die Bäume, die Tiere und ein großer Teil der Menschen?

17, 46. Es preisen ihn die sieben Himmel und die Erde, samt dem, was in ihnen ist, und nichts versagt seiner Ehre den Lobpreis; nur ihr versteht ihn nicht zu preisen.

Bei einem originellen Bilde verweilt der Koran gerne: er sieht nicht nur die Wesen, sondern sogar ihre Schatten, wenn sie sich zu verschiedenen Tageszeiten bald rechts, bald links wenden, voll von tiefer Ergebenheit für ihren Schöpfer[7]).

Aber in späteren Suren wird die Schöpfung immer mehr um den Menschen als Zentrum verlegt, eine Folge der Raḥmaidee. Jegliches Ding soll jetzt zu Nutz und Dienst der Menschheit geschaffen sein, wie besonders volltönig in S. 16, v. 5—16 ausgeführt wird:

Die Haustiere schuf er euch; an ihnen habt ihr Wärmendes und andere Nutzung und eßt von ihnen.

---

[1]) **31**, 9. — [2]) **41**, 9; **31**, 8. — [3]) **21**, 31; **24**, 44.
[4]) **31**, 8; **22**, 4. — [5]) **21**, 16. — [6]) **21**, 18.
[7]) **16**, 50; **13**, 16 u. ö.

Und habt an ihnen eine angenehme Schau, wenn ihr sie ein- und austreibt.

Sie tragen eure Lasten in Gegenden, wohin ihr sonst nicht kämet außer mit eigener Mühsal.

Auch das Roß, das Maultier und den Esel, zum Reiten und zum Gepräng . . . .

Er hat vom Himmel Wasser gesendet, von denen ihr Trank habt und davon Bäume werden, unter denen ihr Vieh weidet.

Er läßt euch davon sprossen Saat, Olive, Palm und Trauben und jegliche Frucht . . . .

Auch zwang er zu eurem Dienste Tag und Nacht, Sonne und Mond; und die Sterne sind dienstbar auf sein Gebot . . . .

Und was er für euch verstreut auf Erden hat, bunt an Arten; auch darin liegen Mitteilungen für solche, die sich predigen lassen.

Auch machte es euch das Meer dienstbar, daß ihr daraus frisches Fleisch esset und Schmuckwerk nehmet, es anzulegen; auch siehst du dort die Schiffe schweben, damit ihr durch sie von seiner Gnadenfülle erlangt . . . .

Und auf die Erde senkte er Bergesvesten, damit sie nicht mit euch wanke, und schuf Ströme und Paßwege, damit ihr recht geleitet wäret,

Dazu als Wegzeichen — doch auch nach den Sternen richten sie sich beim Wandern.

Als Endzweck Gottes, weshalb er das Kleinste und Größte der Natur in den Dienst der Menschen gestellt hat, daher auch als oberster Zweck der Schöpfung, wird angegeben, daß der Mensch, bereichert durch all die göttlichen Wohlthaten, sein ewiges Heil auf möglichst vollkommene Weise fördern solle:

11, 9. Gott schuf Himmel und Erde in sechs Tagen . . . um euch zu prüfen, wer am besten seinen Lebenswandel einrichten würde.

Wie nun der Mensch, für den die Schöpfung ins Dasein trat, selbst von Gott geschaffen worden ist, darüber giebt der Koran häufigen Bericht.

Von der Erschaffung Adams, des Stammvaters der Menschen, sehen die älteren Koranstücke fast ganz ab; außer einer Wendung in

S. 95: Wir erschufen den Menschen d. i. den ersten Menschen in der schönsten Lebenslage, geht alles, was bis Sure 40 über die Entstehung des Menschen gesagt wird, nur auf den täglich sich wiederholenden Vorgang des Zeugens und Gebärens. Nicht durch Zufall noch aus Unkenntnis tritt die Lehre vom ersten Menschen so lange in den Hintergrund; vielmehr mag Mohammed geglaubt haben, für seine Gottesidee den Heiden einen besseren Beweis durch die vor ihren Augen sich abspielende Erschaffung, als durch einen längst vergangenen, ihnen auch nicht recht faßbaren Schöpfungsakt geben zu können. Diese täglich neue Erschaffung aber betrachtet er eingehend und findet jedes ihrer Stadien wunderbar [1]):

96, 1—2. Lies vor im Namen deines Herrn, der da schuf — den Menschen schuf aus geronnenem Blut.

77, 20—23. Erschufen wir euch nicht aus gemeinem Wasser, — thaten dies dann an einen sicheren Ort, — bis zu einem (von uns) bestimmten Zeitpunkte; — dann formten wie es in gar schöner Weise.

75, 37—39. War der Mensch nicht zuerst ein Tröpfchen ausgegossenen Samens, — wurde dann zu einer Blutmasse; hierauf schuf und bildete er ihn, — dann machte er daraus zwei Geschlechter, das männliche und das weibliche [2]).

Auf die Entstehung des Menschengeschlechts aus Erde spielt zuerst Sure 49, v. 60 an:

Gott ist es, der euch schuf aus Erde [3]), dann aus einem Tropfen, dann aus einer Blutmasse; dann läßt er euch als Neugeburt an die Welt kommen; dann sollt ihr zu eurer Mannsreife kommen, endlich Greise werden.

Es kann auffällig scheinen, daß er hier und in späteren Stellen von jedem Menschen aussagt, er sei aus Erde und dann aus Wasser geschaffen. Der Gedankengang ist dabei aber der, daß in dem erstgeschaffenen Menschen schon die ganze spätere Menscheit enthalten gewesen sei [4]). Damit es aber nicht den

---

[1]) Ganz ähnliche Ausführungen bringt schon Ephraem Syrus, z. B. adv. haeres. 49, str. 4.

[2]) Noch eingehender wird der Werdeprozeß **23**, 12—14 beschrieben.

[3]) Arab. turâb; **23**, 42 ṭîn; **15**, 26 ṣalṣâl.

[4]) Vgl. die Tradition bei Weil, Bibl. Legenden der Muselmänner S. 34, wonach Gott den Rücken Adams berührte, und alle Menschen, welche bis

Anschein habe, als beruhe der Werdeprozeß bei den auf Adam folgenden Menschen nur auf einer Naturnotwendigkeit, wobei das Eingreifen Gottes überflüssig sei, wird an einer andern Stelle der Mensch ausdrücklich als doppelt geschaffen, d. h. einmal in Adam, das zweite Mal im Mutterleibe, bezeichnet:

39, 8. Er schuf euch aus einem einzigen Wesen, machte dann aus ihm das zugehörige Weib und ließ (aber) auf euch nieder vier Paare von Haustieren; er schafft euch dann aber durch eine zweite Schöpfung im Leibe eurer Mutter in dreifacher Finsternis [1]).

Nachdem der Koran schon öfters die Grundlinien berührt hatte, nach denen die Menschen geschaffen seien, fügt er in **38**, 71 ff. die Einzelheiten über die Erschaffung des Adam hinzu, mit Anlehnung an spätjüdische Haggada:

Es sprach dein Herr zu den Engeln: Ich will einen Menschen aus Thon schaffen [2]).

Dann formte ich ihn und hauchte ihm von meinem Geiste ein.

Wie hier beim ersten Menschen, so wird auch bei jedem folgenden das Leben durch erneutes Einhauchen der Seele geweckt:

32, 8. Dann (nach der Zeugung) formt er den Menschen, haucht ihm von seinem Geiste ein und macht euch Gehör, Gesicht und Herz (Gefühl).

Mohammed bekennt sich also zum Dualismus von Leib und Seele, wobei die Seele die thätige Kraft, der Leib das Werkzeug der Seele darstellt. Sie bilden zusammen ein Ganzes, aber in solcher Mischung, daß sie leicht wieder zu trennen sind, und zwar nicht nur im Tode, sondern schon in dem ihm eng verschwisterten Schlafe: denn nach Mohammed ist der Schlaf ein

---

zum Ende der Welt geboren werden sollten, in der Größe von Ameisen aus seinem Rücken hervorkrochen. Dieses geht wiederum auf die midrasische Erzählung zurück, daß Gott dem Adam alle zukünftigen Geschlechter mit ihren hervorragenden Männern gezeigt habe, vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde S. 63. Ähnlich auch 7, 171.

[1]) Vgl. Tanchuma, Piqqude 3 (bei Weber, System, S. 219): Und der Heilige macht dem Embryo im Mutterleibe einen Riegel und zwei Thüren.

[2]) Daß Gott hier die Engel anredet, ist ein echt targumischer Zug, gefolgert aus den biblischen Worten: Lasset uns den Menschen machen.

kurzer Tod bis zum Wiederaufwachen, der Tod ein langer Schlaf, der bis zur Auferstehung reicht:

39, 43. Gott nimmt die Seelen zurück zur Zeit ihres Sterbens, und die, welche noch nicht sterben, während ihres Schlafes; die, denen er Tod zugedacht hat, behält er, die andern aber entläßt er wieder bis zu einem bestimmten Zeitpunkte [1]).

Von andern psychologischen Eigenschaften der Menschen erwähnt er noch ihre Beanlagung zum Guten wie zum Bösen. Er teilt die jüdische Ansicht von den beiden Trieben, die Gott den Menschen eingepflanzt habe, dem Jezer haṭṭôb und Jezer hara': **91**, 7—8. Bei der Seele und dem, der sie gebildet, — und ihr eingeflößt ihre Bosheit und ihre Frömmigkeit!

Das Wesen des bösen Triebes und damit des Bösen überhaupt, dessen Entlehnung auch auf Gott zurückgehen soll [2]), wird noch mannigfaltig ausgeführt:

70, 19—21. Ja, der Mensch ist von der Erschaffung an habsüchtig, — kleinmütig, wenn das Unglück ihn trifft, — geizig, wenn das Glück ihn begünstigt.

In späteren Suren wird der Trieb zum Bösen gewöhnlich hawâ (plur. ahwâ) genannt und vor seiner Macht häufig gewarnt, z. B. S. 38, 25: Folge nicht dem bösen Triebe; er möchte dich sonst vom Wege Gottes ablenken. Der Trieb zum Guten, taqwâ, ist nur in Gott, „dem Herrn der Taqwâ" (S. 74, 55), und denen, welchen er ihn besonders stärkt, wirksam vorhanden; bei den anderen Wesen ist er ganz verkümmert, und „die Seele eine Gebieterin des Schlechten" [3]).

Zur Bezeichnung des Menschen in diesem mangelhaften Sinn hat Mohammed in spätmekkanischer Periode einen eigenen Ausdruck gefunden, ḥanîf [4]), eigentlich unrein, dann heidnisch. Dieses heidnische Wesen soll jedoch nichts weniger als den Hang zum Götzendienste bedeuten, weshalb vorsorglicherweise meistens dem Worte ḥanîf noch zugefügt wird: „obwohl nicht götzendienerisch", vielmehr ist es der Zustand der religiösen Unvoll-

---

[1]) Auch hier folgt Mohammed jüdischer Lehre, vgl. Weber, System, S. 222.

[2]) **113**, 2. — [3]) **12**, 93.

[4]) Vgl. in Bd. I, S. 12 f. die bisher üblichen Auffassungen über diesen Begriff.

kommenheit; zugleich aber auch die zur Annahme der wahren Religion notwenige Disposition des Inneren, die in jedem Menschen von Geburt an besteht, ohne sich aber bei jedem auch zum wahren Glauben zu entwickeln:

30, 29. Hebe dein Angesicht auf zur religiösen Bethätigung (dîn), da du ein „Ḥanîf" bist, gemäß der Schöpfungsweise Gottes, nach der er die Menschen ins Dasein gerufen hat, (den ersten und alle folgenden), denn Gottes Geschöpfe ändern sich nicht.[1]).

98, 4. Nichts anderes ist ihnen (den Menschen) befohlen als Gott zu dienen, damit sie als „Ḥanîfe" ihm nun auch religiöse Bethätigung widmen, die Gebete verrichten und Almosen spenden; denn dieses ist die rechte Bethätigung.

Der Ausdruck „ḥanîf" steht somit in naher innerer Verwandtschaft zu den Begriffen, die „Geneigtheit zum Glauben"[2]) ausdrücken (anâba, aslama) und in der Lehre von der Gnadenwahl eine wichtige Rolle spielen.

Im ersten Menschen war der Trieb zum Bösen anfangs latent; der Verlockung des Satans aber gelang es, ihn zu wecken und dann für immer rege zu halten. Das ist die Bedeutung des ersten Sündenfalles in der koranischen Lehre, die sich hier wiederum an die spätjüdische Theologie anschließt. Der Vorgang wird in folgender Weise erzählt: Nachdem Adam durch sein Wissen der Namen jeglicher Geschöpfe selbst die Engel in Staunen gesetzt hatte, befiehlt Gott diesen, ihm zu huldigen:[3])

38, 73—85. Da huldigten die Engel allesamt, -- nur Iblîs[4]) nicht, er dünkte sich zu hoch und war ein Ungläubiger. — Gott sprach: Iblîs, was hält dich ab, dem Werke meiner Hände zu huldigen? — Dünkst du dich zu hoch oder bist du wirklich ein

---

[1]) Vgl. auch die Tradition bei Bûḫârî (im Kapitel der Vorherbestimmung): Jeder wird mit den Anlagen geboren, wie der erste Mensch erschaffen ist (ʿala fiṭra); zum Juden und Christen machen ihn erst später seine Eltern. Krehl (Koran. Lehre von der Praedestination, Berichte d. Sächs. Ges. d. W. 1870, S. 99) übersetzt ungenau ḥanîf mit „rechtgläubig" und ʿala fiṭra mit „in der wahren Religion".

[2]) Daher giebt es Baiḍâwî in 2, 129 geradezu durch „vom Nichtigen zum Wahren sich hinneigend" wieder.

[3]) In dieser Erzählung ist Mohammed von christlich-syrischer Sage abhängig, vgl. Grünhaum, Neue Beiträge, S. 57.

[4]) Arabisierung von Diabolos, Teufel.

Höherer? — Der sprach: Ich bin besser als er; denn mich hast du aus Feuer, ihn aber aus Erde geschaffen. — Da sprach Gott: Von hinnen mit dir, verflucht sollst du sein, — und mein Fluch soll auf dir bleiben bis zum Gerichtstage! — Da sprach jener: Mein Herr, dulde mich noch bis zum Tage, da die Toten auferweckt werden. — Gott sprach: Du sollst geduldet sein — bis zum Tage des bestimmten Zeitpunktes. — Darauf jener: Bei deiner Macht, so will ich sie alle irreführen, — ausgenommen deine Diener unter ihnen, die der Religion sich zugewendet haben. — Gott sprach: So soll es geschehen, doch ebenso sage ich: Füllen will ich die Hölle mit dir und allen Menschen, die dir anhängen.

Mit dieser Erlaubnis Gottes, die Menschen prüfen und versuchen zu dürfen, bahnt sich die große Wendung im Dasein Adams und seiner Nachkommen an. Der geborene Widersacher des Menschen ist gegen ihn losgelassen, und Gott gebraucht ihn gewissermaßen selbst als sein Werkzeug, wie das verschiedene Suren mit rücksichtsloser Schärfe sagen:

17, 65—66. Gott sprach (zu Iblis): Fort von hier! Und wer von den Menschen dir folgt, dessen Lohn sei die Hölle zur reichlichen Vergeltung seiner Thaten.

Und verführe von ihnen mit deiner Stimme, wen du kannst, beliste sie mit deinen Berittenen und Fußgängern, sei ihr Genosse unter ihren Schätzen und bei ihren Kindern, und mache ihnen schöne Verheißungen.

41, 24. Wir haben ihnen Genossen zugeteilt, die ihnen, was vor und hinter ihnen ist, in schönstem Lichte zeigen.

Der Erste, der in dieser Prüfung nicht bestand, war Adam selbst. Ihm hat Gott zum Wohnsitze den auf ragender Höhe gelegenen Garten Eden zugeteilt; die einzige Einschränkung seiner sonst schrankenlosen Freiheit bestand darin, nicht von einem bestimmten Baume des Gartens zu essen; der Rat Gottes, den Einflüsterungen des Verführers kein Gehör zu leihen, sollte ihm die Ahnung naher Gefahren mitteilen:

20, 118—123. Da raunte ihm der Satan ein: O Adam, soll ich dich zum Baume des ewigen Lebens und der unvergänglichen Herrschaft hinführen [1])?

---

[1]) Mohammed verwechselt den Baum des Lebens mit dem der Erkenntnis des Guten und Bösen.

Da aßen sie beide (Adam und Eva) von ihm; alsbald wurde ihnen ihre Blöße klar, und sie fingen an sich mit Blättern des Gartens zu verhüllen: so ward Adam ungehorsam gegen seinen Herrn und sündigte.

Dann aber erwählte ihn sein Herr wieder, verzieh ihm und leitete ihn zum Rechten.

Doch sprach er: „Hinunter von hier! Der Eine werde des Andern Feind! Doch soll zu euch noch eine Wegweisung von mir kommen.

Wer meiner Wegweisung folgt, der wird nicht irren und nicht elend werden.

Wer sich aber abkehrt von meiner Botschaft, dem soll das Leben beengt werden."

Die Sünde der ersten Menschen hat demnach zunächst den Charakter einer Übertretung des göttlichen Befehls; ihrem innersten Wesen nach aber ist sie eine Lustsünde, wie andere Stellen deutlich machen:

7, 19. Da raunte ihnen der Satan ein, er wolle sie blicken lassen, was ihnen verborgen sei von ihrer Scham.

7, 26. O Nachkommen Adams, laßt euch nicht durch den Satan verlocken, sowie er eure Voreltern des Gartens verlustig gemacht hat, indem er ihnen ihre Kleider abzog, um sie ihre Scham sehen zu lassen [1]).

Für Adam hatte der Sündenfall die Folge, daß er auf kurze Zeit die Gnade Gottes verlor, die ihm jedoch infolge der Gnadenwahl [2]) Gottes bald wieder zuteil ward; sodann wurde ihm der Genuß des Paradiesgartens entzogen und das mühseligere Leben auf der Erde begann. Was die jüdische Sage ihn noch weiter einbüßen läßt: den Glanz des Antlitzes, seine Größe, das Leben, die Frucht des Feldes und der Bäume und das uranfängliche Licht, alles das kennt der Koran nicht. Auf seine Nachkommen aber erstreckt sich nur der Verlust des seligen Aufenthaltes in Eden, was wohl auch der Sinn der dunkeln Koranstelle 95, 4—5 sein mag: Wir schufen den Menschen in der schönsten Lebenslage — dann versetzten wir ihn in die tiefste Tiefe, d. h. vom Gipfel des

[1]) Auch die spätjüdische Ansicht neigte zur Auffassung, daß das Essen vom Baume gleichbedeutend sei mit der Befriedigung der fleischlichen Lust, vgl. Weber, Syst. der altsynag. Theol. S 212.

[2]) 2, 35.

Paradiesberges weg auf die tief unten gelegene Erde [1]). Keineswegs nimmt Mohammed an, daß die Sünde Adams als Erbsünde auf die folgende Menschheit übergegangen sei; hiergegen protestiert er häufig genug mit der typischen Formel: Keine Trägerin trägt fremde Last, d. i. keiner Seele wird anderes als Sünde angerechnet, als was sie selbst verschuldet hat [2]); dazu macht S. 35, 19 noch den Zusatz: Und ruft eine Schwerbeladene, ihr etwas abzunehmen, so kann doch nichts davon abgenommen werden, und wäre der Gerufene auch ein Blutsverwandter.

Dämonen und Heidengötter.

Der Kreis der von Gott erschaffenen vernünftigen Wesen ist mit den Engeln und Menschen noch nicht geschlossen; zwischen beide tritt noch eine Gruppe, die Ǵinn (Ǵinna, Ǵânn), die allerdings mit eigenartigen Zügen sehr spärlich ausgestattet nur eine Art Mittelgattung von Engel und Mensch darstellen. Im Glauben der heidnischen Araber, sowie in der spätjüdischen Theologie war sie bereits deutlich vorgezeichnet [3]); aus Entlehnungen von beiden Seiten ist ihr islamischer Begriff neugebildet worden.

Die alten Araber sahen in den Ǵinn spukartige Mächte männlichen und weiblichen Geschlechts, die unter mannigfachen Gestalten, am liebsten der von haarigen Waldteufeln oder Schlangen, Einöden, menschenleere Wüsten und schaurige Felsgegenden bewohnen und dort zur Nachtzeit ihr Wesen treiben. Wenn sie auch am liebsten abgetrennt von den Menschen hausen, so fehlt es ihnen doch nicht an Berührungen mit diesen, sei es, daß der Mensch sie in ihren Wohnsitzen aufsucht, oder daß sie selbst sich unter die anwohnenden Menschen mischen. Ein solches Zusammentreffen mit ihnen hat gewöhnlich Schaden oder Unfall für den Menschen in der Folge, und so pflegte man besonders rätselhafte psychologische Zustände, wie die Besessenheit und Tollwut auf Einwirkungen der Ǵinn zurückzuführen.

---

[1]) Die Verse 6—8: Diejenigen ausgenommen, die glauben und die gute Werke thun, ihnen wird ein unverkürzter Lohn zuteil u. s. w., scheinen späterer Zusatz, der den Gedanken ausdrückt, daß die Gläubigen dereinst die Höhe des Paradieses wieder erlangen sollen.

[2]) Vgl. 53, 39; 39, 9; 35, 19; 17, 16; 6, 164 u. s. w.

[3]) Über ähnliche Anschauungen bei den Griechen vgl. Fr. A. Uckert: Über Dämonen, Heroen und Genien (Abh. d. Akad. z. Leipzig, 1850).

Ähnliche Vorstellungen verbindet auch der Talmud mit seinen Dämonen, die hier mit allgemeinstem Namen Maziqqîn d. h. Schädiger heißen, weil als Haupteigenschaft an ihnen Wille und Macht zu schädigen hervorgehoben wird. Von ihrer unsteten Bewegung werden sie auch Schêdîm, d. h. die Herumflatternden, und eine weibliche Abart von ihrem nächtlichen Umherstreifen Lîlîm genannt. Im System der jüdischen Theologie nehmen diese aus dem Volksaberglauben herübergenommenen Wesen eine ziemlich unbestimmte Stellung ein: einige soll Gott selbst erschaffen, andere Adam im Zustande der Sünde gezeugt haben; wieder andere, und zwar die gefährlichsten, waren ehemals himmlische Engel, ließen sich aber durch die Begierde nach den Genüssen der Erde verlocken, hier ihren Wohnsitz zu nehmen. Den Zusammenhang der Dämonen mit der überirdischen und irdischen Welt definiert eine Talmudstelle [1]) folgendermaßen:

Sechs Dinge werden von den Schêdîm ausgesagt, deren drei bei den Engeln, drei bei den Menschen sich finden; jene sind, daß sie Flügel haben, von einem Ende der Welt bis zum andern streifen und das Zukünftige voraus wissen. Sie sollten das Zukünftige voraus wissen? Nein, aber sie horchen hinter dem himmlischen Vorhange. Die drei menschlichen sind: Sie essen und trinken, vermehren sich und sterben.

Die Dämonenlehre des Korans setzt sich nun aus Zügen zusammen, die teils den Arabern, teils den Juden eigen waren. Im allgemeinen treten sie ohne die mysteriösen spukhaften Züge und mehr verinnerlicht auf, weshalb über ihr Äußeres fast nichts bemerkt wird, als daß sie aus dem Feuer des Samûm, des stürmischsten der Wüstenwinde, erschaffen [2]) seien, und darum als körperliche Wesen gleich den Menschen zu gelten haben [3]). Dabei sind sie mehr harmlose Nachbarn, als Gegner der Menschen, stehen in gleichen Dienstverhältnissen wie diese zu Gott, und teilen sogar mit ihnen das Gefühl der Heilsbedürftigkeit. Wie verkappte Menschen zeigt der Koran sie uns an den zwei Hauptstellen, die von ihnen handeln und eine Begegnung zahlreicher Ginn mit dem Propheten schildern:

---

[1]) Chagiga 16 a; vgl. Geiger: Was hat Moh. aus dem Judentum aufgenommen, S. 83. — [2]) 15, 27.

[3]) 55, 31, wo Menschen und Genien als die beiden „schweren Wesen" bezeichnet werden.

46, 28—30. Wir lenkten hin zu dir eine Anzahl von Ginn, um dem Koran zu lauschen, und als sie nahe gekommen waren, sprachen sie zu einander: Seid still! und als er zu Ende war, zogen sie heim zu ihrem Volke mit warnendem Worte:

O Landsleute, wir haben eine Offenbarung gehört, die nach Moses zur Bestätigung alles Vorhergehenden herabgekommen ist, um zur Wahrheit zu leiten und auf einen geraden Weg.

O Landsleute, gebt Gehör dem Rufer Gottes, und glaubt an ihn; so wird er euch eure Sünden erlassen und vor schmerzlicher Strafe euch bewahren.

Von demselben Zusammentreffen erzählt Mohammed das zweite Mal in S. 72, v. 1—19, wo die Ginn vor ihm ihr Glaubensbekenntnis ablegen und dann Geständnisse über ihre Verhältnisse und Lebensgewohnheiten machen, z. B. v. 11—12: Von uns sind einige fromm, andere nicht, wir gehen verschiedene Wege.

Wir denken, daß wir nichts vermögen wider Allah auf Erden, auch uns durch Flucht nicht entziehen können.

Von ihren Gewohnheiten wird als die auffälligste hier und an anderen Surenstellen hervorgehoben, daß ein ausgesprochener Drang zum Lauschen sie antreibe, am untersten Himmel entlang zu streifen; doch würde von ihnen seit einiger Zeit kein Geheimnis mehr erhorcht, weil Wachtengel aufgestellt seien, die sie mit Sternschnuppen von dannen trieben — offenbar ein Stück uralten semitischen Naturmythus, während das Mißlingen ihres Horchens wohl zur Erklärung dafür, weshalb das Wissen der von ihnen beinflußten Wahrsager[1]) (kâhin) zu Mohammeds Zeit abgenommen habe, dienen soll. Diese ziemlich harmlose Auffassung der Dämonen dürfte der Prophet aufgestellt haben, um die Seinen von der im Judentum tief eingewurzelten Angst vor den bösen Geistern zu befreien, vielleicht auch um dadurch den Vorwurf seiner Gegner, die ihn für einen von den Ginn Besessenen (magnûn) erklärten, schon im Begriffe selbst abzuschwächen.

Doch blieb er nicht immer bei dieser älteren Auffassung stehen, der vor allem der wichtige Zug fehlt, als schädigten oder verführten sie die Menschen aus freien Stücken. Der Umschwung mag zu der Zeit angebahnt sein, als den Propheten seine

[1]) Vgl. 72, 6: Es nahmen Männer von den Menschen bei Männern von den Ginn ihre Zuflucht; die aber mehrten nur ihre Thorheit.

Spekulation dahin führte, auch alle Heidengötter als Ginn anzusehen. Schon früher ist bemerkt, daß er nie daran gedacht hat, die Existenz der von seinen Landsleuten angebeteten Götter zu leugnen. Wie er ihnen aber ihren Allah, mit dessen Obmacht alle gewaltigen elementaren Ereignisse, die Bewegung der Sonne und des Mondes, das Herabkommen des Regens, ja, wenn man dem Koran glauben darf, auch die Erschaffung von Himmel und Erde schon früher in Verbindung gebracht waren [1]), ihnen nicht nahm, sondern nur zu höherer Würde erhob, so entriß er ihnen auch nicht ihre anderen Götter, sondern setzte nur den Prozeß der Erniedrigung, der schon vor ihm angebahnt [2]) worden war, jetzt weiter fort. Vor allem galt es, den Glauben zu zerstören, als bestände zwischen Allah und den übrigen Göttern eine verwandtschaftliche Beziehung [3]), so zwar, daß diese als Kinder Allahs angesehen werden dürften. Er versuchte deshalb, sie als eine Art von Himmelswesen hinzustellen, die ähnlich den Engeln, mit Hoheit und Macht ausgerüstet, wie sie zum Hofstaate Allahs gehörten. Die Spuren dieser Ansicht sind zwar in der jetzigen Form des Korans verwischt, lassen sich aber mit Hülfe der Tradition, wenigstens in Bezug auf die drei vornehmsten Gottheiten Mittelarabiens, Allât, el-'Ozza und Manât rekonstruieren. Nach Ṭabarî [4]) und andern standen einmal in Sure 53 hinter Vers 19 andere Worte als in der jetzigen Fassung; der ganze Passus von v. 19—26 mag folgendermaßen gelautet haben:

Was haltet ihr [5]) von Allât und el-'Ozza, und Manât als dritten? — Diese sind die höchsten Ġurnaiqe, und auf ihre Fürbitte kann gehofft werden. — Aber wird dem Menschen alles zu teil, was er sich erfleht? — Nur Allah gebietet ja über das Jenseits und Diesseits; — und sogar wie viele von den Engeln giebt es im Himmel, deren Fürsprache nichts nützt!

---

[1]) 29, 61, 63; ferner 29, 65 und 16, 55.

[2]) 39, 4: Solche, die sich neben Allah noch Patrone nehmen, sagen: Wir dienen ihnen nur, damit sie uns Zutritt verschaffen zu Allah; vgl. auch 10, 19.

[3]) 37 158.

[4]) I, 1192 f.

[5]) Nöldeke, Gesch. d. Qor. S. 79, übersetzt weniger richtig: Habt ihr je Allât u. s. w. gesehen?

Was der Ausdruck Ġurnaiq genau genommen bedeuten soll, läßt sich nicht ausmachen; vielleicht hängt es mit dem griechischen γέρανος, vielleicht mit γυναικ- zusammen, doch dürfte auch Mohammed sich nicht genaue Rechenschaft hierüber gelegt, und ihn, wie manche andere seltsame Ausdrücke der ältern Suren, mit Absicht recht dunkel gewählt haben. Klar geht indessen aus der Stelle hervor, daß die Gottheiten aus dem Kindheitsverhältnisse zu Allah in das einer ehrenvollen Dienstbarkeit versetzt, doch auch hierin noch den Menschen als verehrungswürdig hingestellt werden.

Die Frage, ob sie auch so noch ihr weibliches Geschlecht beibehalten könnten, mochte damals für Mohammed noch keine Disputation wert sein; hatte er doch selber in verschiedenen früher abgefaßten Suren von Himmelswesen weiblichen Geschlechtes geredet [1]). Längere Zeit blieb er bei der einmal gegebenen Lösung der Frage hinsichtlich des Ranges der drei genannten Gottheiten stehen, bis er wahrscheinlich in spätmekkanischer oder gar medinischer Zeit die von ihnen redende Koranstelle einer durchgreifenden Änderung unterwarf. Gerne möchte die Tradition diese Korrektur zeitlich viel früher setzen und die ganze erste Fassung als Ergebnis eines kurzwährenden Kompromisses mit den heidnischen Mekkanern hinstellen! Doch müssen, nach der ganz verschiedenen Ausdrucksweise und Versform zu schließen, lange Jahre dazwischen liegen, so daß der angebliche Kompromiß sowie seine Aufhebung wohl nur verschiedene Stadien in Mohammeds innerer Entwickelung darstellen.

Als Mohammed die drei weiblichen Gottheiten nicht den Engeln selbst anschloß, sondern sie zu einer ihnen nur ähnlichen Klasse von Himmelswesen umbildete, hatte er dadurch an das Unterscheidungsvermögen seiner Anhänger große Anforderungen gestellt. Die Folge wird gewesen sein, daß man die kleinere Gruppe als Teil der größeren auffaßte, und bei dieser Gleichsetzung das weibliche Geschlecht der Ġurnaiqe auch als eine Eigentümlichkeit der Engel ansah. Hiergegen aber mußte der Koran Einspruch erheben, wenn anders der Himmel nicht ganz wieder den Charakter des heidnischen Olymps annehmen sollte,

[1]) 100, 1—5; 79, 1—5; 77, 1—6; 51, 1—4 und 13, 12.

nnd verschiedene Koranstellen, die der Sure 53 zeitlich nahe stehen, beschäftigen sich mit diesem Gegenstande. So sagt S. 43, 15--18:

Nahm Gott etwa aus den erschaffenen Wesen für sich Töchter, und bevorzugte euch mit Söhnen?

Wenn einem von ihnen solches verkündet wird, wie er es dem Allerbarmer zuschreibt, gleich verfinstert sich sein Antlitz, und er spricht voll Ärger:

Was? So ein Wesen, das in Putz aufwächst und vor Gerichte keine Stimme hat (ist mir geboren)!

Und doch machen sie die Engel, die nur Diener des Allerbarmers sind, zu Weibern; waren sie etwa bei ihrer Schöpfung Zeugen, so sei ihr Zeugnis aufgeschrieben und man soll die befragen [1]).

Da das heidnische Bewußtsein sich mit solcher Macht an das weibliche Geschlecht der Ġurnaiqe und Engel festklammerte, so blieb hiergegen kein anderes Mittel übrig als Leugnung der Existenz der Ġurnaiqe. Dieses führte Mohammed durch folgende Änderung der Koranstelle endlich durch: Er beantwortet die Frage: „Was haltet ihr von Allât, el-'Ozza und Manât" jetzt wie folgt:

Meint ihr, für euch seien männliche, für Gott aber weibliche Kinder bestimmt? — Das wäre doch eine unbillige Verteilung! [2])— Nur Namen sind es, die ihr und eure Väter für sie eingesetzt; Allah hat keinerlei Beweis für sie geoffenbart; sie folgen nur der Mutmaßung und dem schlimmen Triebe ihrer Seele, obwohl unterdessen doch die rechte Leitung von ihrem Herrn gekommen ist. — Aber wird dem Menschen alles zu teil, was er sich erwünscht? — Nur Allah gebietet über Diesseits und Jenseits;— und sogar wie viele von den Engeln giebt es im Himmel, deren Fürsprache nichts nützt, — außer nachdem Gott es für einen, den er liebt und schätzt, zuläßt. — Doch die an das Jenseits nicht glauben, setzen den Engeln weibliche Namen. — Sie haben aber davon kein Wissen, sondern folgen nur der Mutmaßung; doch Mutmaßung ersetzt nicht Wahrheit.

Das war klar gesprochen und gründlich aufgeräumt, aber nur hinsichtlich der drei weiblichen Gottheiten. Neben ihnen

---

[1]) Vgl. auch 37, 49—50.

[2]) Diese zwei Verse könnten auch schon während des Streites über das Geschlecht der Engel in die ältere Fassung der Stelle eingesetzt sein.

blieb noch eine nicht geringe Zahl männlicher Gottheiten übrig, von denen der Koran selbst fünf gelegentlich aufzählt, nämlich Wadd, Suwâʿ, Jaġûṯ, Jaʿûq und Nasr[1]). Bei ihnen verbot sich die Leugnung ihrer Wesenheit wahrscheinlich dadurch, daß ihr Dienst im Gefühle vieler Araber einen Kult vergöttlichter Ahnen[2]) darstellte, woraus der Prophet einen Schluß auf ihre ehemalige Existenz zog und deshalb von ihnen einmal den Ausdruck gebraucht: Jetzt sind sie tot und leben nicht mehr und wissen nicht, — wann sie auferweckt werden.[3])

Er entschließt sich daher, diese unter die Ǵinn zu versetzen, wo sie als Geschöpfe und Knechte Gottes ihrer bisherigen Bedeutung genügend entkleidet schienen:

34, 39—40. Am Tage, da Gott sie alle auferweckt, spricht er zu den Engeln: Pflegten diese euch zu dienen?

Sie aber sagen: Preis sei dir, du bist unser Herr, mit ihnen haben wir nichts zu thun; nein, sie dienten den Ǵinn.

Wie anstatt ihrer angeblichen Macht nur Hülflosigkeit und eigenes Hülfsbedürfnis bei ihnen vorhanden sei, hält der Koran den Mekkanern jetzt öfters vor:

35, 14—15. ... Die, welche ihr außer Allah anruft, beherrschen nicht eine Dattelfaser.

Ruft ihr sie an, so hören sie nicht euer Rufen, und hörten sie auch, so gäben sie euch keine Antwort, und am Tage der Auferstehung leugnen sie die Gottähnlichkeit, die ihr ihnen zuteilt.

22, 72. Fürwahr, die ihr anruft außer Allah, erschaffen nicht eine Fliege, und wenn sie alle sich dazu vereinten; raubt ihnen aber eine Fliege etwas, so vermögen sie es ihr nicht wieder abzunehmen, so schwach auch die Fliege und gering das Fortgenommene ist[4]).

17, 59. Die, zu welchen sie beten, bitten selbst ihren Herrn um die Gunst, wer von ihnen der nächste sein dürfe, hoffen auf seine Barmherzigkeit und fürchten seine Strafe.

Hatte das Geschlecht der Ǵinn durch Aufnahme der männlichen Heidengötter schon von seinem früheren harmlosen Cha-

[1]) **71**, 22--23.

[2]) Vgl. die Erzählung des Genealogen el-Kalbi bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 12.

[3]) **16**, 21 f.

[4]) Das Bild scheint auf die Opfergaben zu gehen, die man ihnen darbrachte.

rakter eingebüßt, so erhielt es den Stempel des Menschenfeindlichen und Verderbenbringenden bald noch dadurch, daß Mohammed mit ihm den jüdischen Satan und seinen Anhang von gefallenen Engeln zu einer Gruppe verband. Jetzt schwindet mehr und mehr der ursprüngliche Name Ǵinn aus dem Koran; alles, was ihn früher getragen, wird jetzt zum Schaiṭân, und teilt die ganze Bosheit ihres Anführers Iblîs [1]). Wie dieser es sich zur Aufgabe gesetzt hat, mit Gottes Erlaubnis, ja in seinem Auftrage, den bösen Trieb im Menschen beständig zu stacheln, so geht jetzt jeder Ǵinn oder Schaiṭân darauf hinaus, den Menschen von den ihm von Gott gesetzten Zielen zu entfernen. Ob sie auch mit äußeren Zwangsmitteln nicht einzuwirken vermögen, so handhaben sie doch die Waffe der Überredung, des Vorspiegelns, des Beschönigens; sie operieren mit Suggestionen des Bösen, ja sogar mit Offenbarungen. Nur am festen Glauben und an der Hingabe an Gott scheitert ihre Macht:

16. 101 f. Keine Macht hat der Satan über die, welche glauben und auf ihren Herrn vertrauen; — sondern seine Macht geht nur auf solche, die ihn zu ihrem Herrn machen, ihn zum Götzen nehmen.

Am jüngsten Tage wird der Satan vor den von ihm Verführten sein Spiel selbst aufdecken und sagen:

14, 26—27. Ja, Gott hat euch wahre Verheißungen gegeben; ich aber habe euch mit meinen Verheißungen getäuscht, wenn ich auch über euch keine Macht hatte, — als nur, daß ich euch rief, und ihr gabet mir Antwort. So scheltet nicht mich, sondern scheltet euch!

---

[1]) Einige Mal steht bei Satan das Beiwort mârid oder marid, rebellisch; viel häufiger aber ist raǵîm. Dieses übersetzt man gewöhnlich mit „gesteinigt", wobei Steinigen und der Vorgang des Sternschnuppenwerfens angeblich gleichbedeutend sein soll. Dagegen läßt sich Verschiedenes einwenden. Raǵîm wird unsprünglich nur von Satan, nicht von den Ǵinn ausgesagt, und noch S. 15, 17 scheidet zwischen dem Schaitân raǵîm und den Ǵinn; das Sternschnuppenwerfen aber gilt ursprünglich nur den Ǵinn. Weiter zeigt die Stellung von raǵîm in manchen Versen z. B. 15, 17: Wir behüteten die Sternbilder vor jedem Schaitân raǵîm, daß der Begriff des raǵîm ein dem Satan inhärierender sein muß; und so wird raǵîm wohl überall mit „verflucht" zu übersetzen sein, vgl. S. 15, 34—35: Gott sprach: Fort von mir, du sollst verflucht (raǵîm) sein, und der Fluch soll an dir haften bis zum Gerichtstage.

Hatten nach der früheren Darstellung der Ǵinn nur die Sündigenden oder mit späterem Ausdrucke die von Gott Irregeleiteten die Strafe der Hölle verdient [1]), so ist dagegen mit dem Begriff Satan auch der seiner dereinstigen ewigen Verdammnis eng verknüpft:

26, 94 f. Dann werden sie in den Abgrund gestürzt, die Verführten — und ihre Verführer, die Heerscharen des Iblîs allesamt.

Heilsvermittlung und Offenbarung.

Die Erschaffung der Menschen, einschließlich ihres Stammvaters, muß in der Darstellung des Korans fast als ein verunglücktes Werk Gottes erscheinen, da die ihnen zugeteilten Kräfte nicht ausreichend sind, um über die vor ihnen getürmten Hindernisse hinweg zur Vollkommenheit und Seligkeit zu gelangen. In Schwachheit erschaffen, vom bösen Triebe weit stärker beherrscht als vom guten, stets von Dämonen umgeben, die tausend Künste anwenden, das Böse zu wecken, vermag keiner von ihnen aus eigener Kraft sich auf dem Wege des Gehorsams gegen Gott zu halten. Ungerechtes Handeln gegen den Nächsten (aẓlama) und Götzendienst (aṭġâ) heißen die Abwege, auf denen bald das ganze Menschengeschlecht wandelte; jenes war die Wurzel, dieses die daraus entspringende Frucht, wie Sure 96, 6—7 andeutet:

Ja, der Mensch treibt Götzendienst, — weil er sieht, daß er (durch Ungerechtigkeit) reich geworden ist.

Waren alle gleicher Weise dem Dienste der Götzen ergeben, so standen sie im sozialen Leben in zwei Lagern sich gegenüber: hier Reiche und Bedrücker, dort Arme und Unterdrückte; aber nicht einmal die Leiden der Unterdrückten gewährten diesen die Aussicht auf ein besseres Loos im Jenseits als ihren Bedrückern, da ihr Unglaube alle Werke vor Gott nutzlos und unverdienstlich machte:

39, 65. Schon ist dir und deinen Vorfahren geoffenbart: Wenn du Götzendienst treibst, so ist dein Werk nichtig, und du wirst zu den Verlorenen zählen.

24, 39. Die Werke der Ungläubigen sind gleich einem Wasserscheine in der Wüste; der Durstige hält ihn für Wasser,

---

[1]) **32**, 13; **11**, 120; **7**, 17, bes. aber **7**, 178.

bis er sich ihm nähert und nichts findet. Aber Gott findet er daselbst, der seine Rechnung mit ihm begleicht, denn er ist schnell im Abrechnen.

Und doch hat der Werkmeister sein Werk nicht darum auf eigene Füße gestellt, um es ewig allein gehen zu lassen, sondern die Sorge, die er seiner Erhaltung beständig widmet, geht auch noch so weit, daß er ihn öfters wieder an den rechten Weg leitet, den er verlassen hat. Von diesem Bilde ausgehend redet der Koran gern von der Religion als dem „Wege Gottes" und der „geraden Straße".

Es verträgt sich aber mit der Hoheit Gottes nicht, persönlich durch Theophanien in das Menschenleben einzugreifen; wenn er Belehrung erteilt, geschieht dieses stets durch Vermittelung, als deren Hauptfaktoren Gottes Koran oder Kitâb und ein damit begabter Mensch, sein Gesandter oder Prophet auftreten. Korân und Kitâb, wörtlich Lesung und Schreibung, sind Ausdrücke, die sowohl die Mitteilung einer Heilsbotschaft als auch diese selbst bezeichnen. Nicht ohne Mühe scheint Mohammed dahin gekommen zu sein, Ausdrücke für einen so transzendentalen Vorgang zu finden; behalf er sich doch in frühester Zeit gern mit dem einfachen Pronomen „es", unfähig seinem Gedanken deutlichere Form zu verleihen. Koran bedeutet nun anfänglich das Vorlesen Gottes aus dem ewigen, göttlichen Buche:

75, 16—19. Bewege nicht mit „ihm" deine Zunge in Eile — denn uns (Gott) liegt es ob, „es" zu vereinigen und vorzulesen — haben wir „es" aber vorgelesen, so folge seiner Vorlesung (Koran).

Da das Vortragen Gottes an einen Einzelnen erfolgt, damit dieser es vor weiteren Kreisen wiederhole und es zum Inhalte seiner Predigt mache, so findet sich häufig synonym für Koran auch Taḏkira, Ḏikra und Ḏikr, d. i. Predigt:

80, 11—13. Ja, dies ist eine Predigt; — Gott teilt sie mit, wem er will, — von ehrwürdigen Blättern[1]).

Um aber das Vorgelesene und Gepredigte als Eingebungen von bestimmter typischer Form zu bezeichnen, wendet Mohammed gegen die Mitte der mekkanischen Periode gern den Namen Kitâb, Schreibung oder Geschriebenes, dafür an. Danach ist jede Offenbarung eine Abschrift, die Gott oder sein Engel nach dem himm-

[1]) Vgl. 85, 21—22: Dies ist ein preiswerter Koran — von wohlbehüteter Tafel.

lischen Archetypus für die Erde anfertigten. Insofern sie aber das alles umfassende göttliche Buch nicht ganz, sondern nur teilweise wiedergiebt, wird sie auch Tafsîl und Furqân[1]) genannt, d. h. Abteilung oder Abtrennung, z. B. in folgenden Stellen:

10, 38. Nicht ist dieser Koran etwas, das gedichtet sein könnte von einem anderen als Gott, vielmehr eine Bestätigung des Früheren und eine „Abteilung" (tafṣîl) des untrügerischen Buches von Seiten des Herrn der Welten.

25, 1. Gepriesen sei, der die „Abtrennung" (furqân) auf seinen Diener herabgesandt hat, damit er ein Warner für die Welten sei.

Endlich wird auch vom Umstande des Herabsendens des Buches (nazzala) ein eigener Name für Offenbarung abgeleitet, nämlich das häufige „Tanzîl".

Koran und Kitâb teilen beide die Eigenschaft, vor und nach ihrer Herabsendung in die Menschensphäre immateriell zu sein; ihre Umwandlung in ein greifbares Schriftstück kann zwar erfolgen, muß aber als menschliche Zuthat von oft zweifelhaftem Werte angesehen werden:

6, 91. Sprich! Wer hat das Kitâb, das Moses vortrug, als Licht und Leitung für die Menschen herabgesandt (woraus ihr geschriebene Blätter macht, die ihr vorzeigt uud dabei manches unterdrückt), wodurch ihr belehrt wurdet über manches, was ihr nicht wußtet, noch eure Väter? Sprich! Gott hat es herabgesandt.

Auch beim Kitâb Mohammeds war in der mekkanischen Zeit die Niederschrift ein durchaus gleichgültiger Umstand, der von Gott nicht beabsichtigt war:

6, 7. Falls wir auf dich ein Kitâb mit geschriebenen Blättern niederließen, so daß sie es mit ihren Händen berühren könnten, würden sie doch sagen: das ist offenbares Blendwerk.

Mag in der medinischen Zeit auch dem Aufschreiben mannigfaltige Sorge zugewandt worden sein, immerhin gab es bei Lebzeiten des Propheten keine authentischen Kopien seiner Offenbarung, weil das Wort und nicht die Schrift von Gott geoffenbart

---

[1]) Vgl. 17, 107: Ein Koran, den wir abgetrennt haben (faraqnâ), damit du ihn den Menschen in Zwischenräumen vortragest. — Diese koranische Bedeutung von faraqa und furqân könnte sehr wohl in Anlehnung an das hebräische „pereq" d. i. Paragraph entstanden sein.

worden war. Auch wenn der Koran schon in Mekka die Juden als „Männer der Offenbarung“ [1]), oder als „die, denen das Kitâb zuerst gebracht wurde“, bezeichnet, in Medina sie mit den Christen unter dem Titel „Leute des Buches“ zusammenfaßt, so soll damit immer nur ihr Vorzug als Nachkommen solcher, die das Wort Gottes von ihren Propheten hörten, nicht als Besitzer der Offenbarungsbücher bezeichnet werden. Wie wenig der Prophet das geschriebene Gesetz der Juden anerkannte, beweist sein Fluch über die, „welche das Kitâb mit eigenen Händen schreiben und sagen: dieses ist von Gott“; [2]) damit schrumpft auch die Verpflichtung der moslimischen Gemeinde, an die Offenbarung der Früheren [3]) zu glauben, auf den Glauben zusammen, daß bereits frühere Geschlechter Offenbarungen erhalten hätten.

Jedes wahre Kitâb hat weiter noch die wichtige Eigenschaft, mit allen früheren und späteren ungefähr inhaltsgleich zu sein. Wenn Abweichungen vorkommen, sind sie nur formeller Natur, zum Zwecke der Erläuterung (bajjana) und Bestätigung (ṣaddaqa) dunkler Stellen eines früheren Kitâbs.

Gleich dem himmlischen Buche teilt sich auch jedes daraus abgeleitete Buch in eine Summe von Einzelmitteilungen (âja); die beliebte Übersetzung mit „Vers“ führt irre, weil sie den Schein erweckt, als bezöge sich âja stets auf Mohammeds Koran, und zwar auf dessen vielfach durch Zufälligkeiten bedingte Versteilung. Von den älteren Suren aber muß jede für sich nur als eine Âja gelten, in den späteren jede abgeschlossene Partie, sei sie Erzählung oder Auseinandersetzung über Dogmen. Gemäß ihrem göttlichen Ursprunge sollten alle Teile der Offenbarungen gleich richtig und klar sein; das stellt aber eine merkwürdig geschraubte Koranstelle aus medinischer Zeit einigermaßen in Abrede:

3, 5. Allah ist es, der auf dich das Kitâb niederließ; einen Teil desselben bilden die „festgefügten Mitteilungen“ — sie sind der Kern des Buches — einen andern aber solche von unbestimmterer Fassung; Leute, die einen Hang zum Unglauben in ihrem Herzen haben, folgen letzteren aus Drang nach Sektiererei und

---

[1]) Ahlu-l-ḏikri, 21, 7 und 16, 45.

[2]) 2, 73.

[3]) 2, 3; 2, 130 und 4, 135.

aus Verlangen, sie zu deuten. Doch nur Gott kennt ihre Deutung, und die Glaubensstarken sagen: Wir glauben daran, weil alles von unserem Herrn stammt.

Diese Stelle hat offenbar die Verlegenheit geschaffen, und zeigt deutlich, daß der damalige Koran schon allerlei Halbgültiges mit sich schleppte, dessen Bedeutung der Prophet durch Zusatzverse herabzudrücken suchte oder durch gegenteilige Bestimmungen abrogierte.

Gott hat im Laufe der Zeiten oftmals ein Kitâb auf die Erde herabgesandt und damit beliebige Menschen begabt [1]). Jeder von diesen wird durch den Empfang des Buches zum Gesandten (rasûl) Gottes, mit der Aufgabe, seine Umgebung über das sittliche Verderben, worin sie wandeln, aufzuklären, und die Nähe einer Strafe für die Verstockten, eines Lohnes für die Gläubigen anzukünden. So ist er zugleich Naḏîr „Warner" und Baschîr „Evangelist", ein Muḏakkir und Dâ'i „Prediger", ein Ḫalîfa „Stellvertreter Gottes auf Erden", endlich ein Nabî „Prophet", mit welchem Namen er von der Mitte der mekkanischen Zeit [2]) an am liebsten genannt wird. Der Gesandte oder Prophet bleibt auch nach seiner Berufung ein reiner Mensch [3]); seine Lebensweise weicht in nichts von der der übrigen ab: er ißt und trinkt, wie sie, geht einher auf ihren Straßen [4]), redet ihre Sprache [5]), ja es steht ihm frei, zu heiraten und Kinder zu zeugen [6]). Auch den Trieb zum Bösen trägt er noch in seiner Brust [7]) und kann daher sogar sündigen [8]). Die Menschlichkeit des Propheten zeigt sich ferner darin, daß ihm keine Wunderkraft beiwohnt, wenngleich im Ausnahmefall Gott durch ihn Wunder wirken kann. Das einzige Wunderbare und Übermenschliche an ihm ist aber der Besitz der Wahrheit inmitten einer Umgebung von Irregeleiteten und der Mut, dafür überall Zeugnis abzulegen.

Seine Mission ist eine rein friedliche; kein Zwangsmittel [9]) soll angewendet werden, um der Predigt Eingang zu verschaffen.

---

[1]) Vgl. 18. 12: Er teilt es mit, wem er will.

[2]) Zuerst gebraucht in 43, 5; von S. 30 an schon allgemein.

[3]) 14, 13. — [4]) 25, 22. — [5]) 14, 4. — [6]) 13, 38.

[7]) 38, 25. — [8]) 28, 15.

[9]) 88, 22 und 50, 44: Du bist über sie kein Gewalthaber — kein Zwingherr.

Die Zahl der von Gott zu seinen Gesandten erkorenen Menschen läßt der Koran unbestimmt:

40, 48. Schon schickten wir vor dir Gesandte aus; von einigen derselben haben wir dir erzählt, von anderen nicht.

Auf jedes Volk und jede Zeitperiode kommt wenigstens ein Gottesbote:

35, 22. Es giebt keine Volksgemeinschaft, in der nicht schon ein Warner auftrat [1]).

Damit soll vor allem gesagt werden, daß jede Gegend, die eine eigene Sprache spricht, ihren Propheten erhält [2]); denn dieser muß stets in der Sprache seines Volkes lehren, damit er ihnen deutlich und eindringlich rede [3]).

Die Geschichten dieser Propheten spielen im Koran eine wichtige Rolle; wenn sie auch in den älteren Suren meist nur mit wenig Zeilen abgemacht werden, so erweitert sich von der Mitte der mekkanischen Periode bis zu ihrem Schluß Zahl und Umfang derselben in fast aufdringlicher Weise. Einen ästhetischen Genuß gewähren sie zwar nur in den seltensten Fällen sowohl wegen des Mangels an feineren psychologischen oder phantasievollen Zügen, als wegen der oftmaligen Wiederholung des gleichen Themas. Doch wollte Mohammed auch keineswegs seinen Zuhörern einen angenehmen Erzähler oder Poeten ersetzen; seine Absicht ging nur dahin, ihnen für die Wahrheit seiner Predigt Zeugen aus der Vorzeit heraufzubeschwören. Dabei stellte er immer etwas von ihrem Auftreten in Parallele zu seiner eigenen Wirksamkeit, und zwar in früheren Suren besonders ihren Charakter als Warnboten Gottes und ihre Predigt von einem nahen, furchtbaren Strafgerichte, das die Vertilgung der Ungläubigen von der Erde bewirken werde. In der Herbeiziehung solcher Beispiele zeigte er sich wenig kritisch; wo ihm Geschichte oder Sage die Kunde vom plötzlichen Untergange einer Völkerschaft zutrug, da erblickte seine Phantasie ein Gottesgericht dahinter, und der kleinste Zug, der für diese Auffassung sprechen konnte, wurde in auffälligster Weise in den Vordergrund geschoben. So gelang es ihm bald, wie aus dem Nichts sieben Kronzeugen für die Haupt-

---

[1]) Vgl. auch **13**, 8, und **10**, 48.

[2]) Nicht bekommt etwa auch jede Stadt einen eigenen Boten, vgl. **25**, 53.

[3]) **14**, 4.

punkte seiner Predigt hervorzurufen, darunter drei Araber, die Gottesboten an die Stämme ʿÂd, Ṯamûd und Aika (oder Madjân) und vier Hebräer, Noah, den Verkünder der Flut, Lot, den Propheten der „umgestürzten Städte", Abraham, den Prediger am Hofe Nimrods, und Mose, den Gottesboten an Pharao. Ganz kurz berührt er auch noch Strafgerichte über den „Herrn des Elephanten" d. h. Abraha und sein Heer von Äthiopiern [1]), über die südarabischen Landschaften Saba' [2]) und er-Rass [3]), und orakelt in ganz unbestimmter Weise noch von zahlreichen, deren Kenntnis verschleiert sei [4]); aber alle diese sind nicht so beweiskräftig, wie jene sieben, weil sich bei ihnen die Gestalt des warnenden Propheten meist nicht einschieben ließ und dadurch die Ähnlichkeit der damaligen Situation mit derjenigen der Mekkaner unklar blieb. Die Verkündigungen der sieben ersten Propheten, die sich auf ein nahes Strafgericht ihres Volkes bezogen, faßt der Koran unter dem Ausdruck: die sieben Maṯânî zusammen, d. i. wörtlich übersetzt, Wiederholungen oder Abbilder des himmlischen Buches; da ihre Kunde mit der des nahen Gerichtes über die Mekkaner in das Kitâb Mohammeds eingezeichnet war, kann Gott zu diesem sagen:

15, 85. Schon haben wir dir sieben von den Maṯânî und den großen Koran zugebracht [5]).

Die Tendenz der Strafgerichtserzählungen war recht eigentlich der Ausfluß der einseitigen Idee von einem strafenden Gotte. Mit der Erweiterung des Gottesbegriffes zu dem des menschenliebenden Trägers der Raḥma oder Barmherzigkeit war aber der alten Prophetenidee die Unterlage entzogen. Doch baut Mohammed sie gleich darauf auf einer neuen Basis höher und kräftiger auf. Er läßt jetzt Gott in seiner unermeßlich großen Gnade zahl-

---

[1]) **105.**

[2]) **34**, 14 ff.: Als „Volk des Tubba" schon **50**, 13 und **44**, 36 genannt.

[3]) **50**, 12; **25**. 40.

[4]) Keine Strafgerichtserzählung darf man in S. 85 suchen; die hier erwähnten „Männer der Feuergrube" dürfen weder mit den meisten der orientalischen Exegeten als Ḏû Nuwâs und seine Leute, noch mit Geiger und Nöldeke als die drei Männer im Feuerofen (Daniel c. III) gedeutet werden, sondern ganz allgemein als die zur Hölle verdammten Feinde und Verfolger der Gläubigen. V. 8—11 ist übrigens späterer Zusatz.

[5]) Vgl. auch **39**, 24, wo die Offenbarung Mohammeds ein Kitâb genannt wird, das ähnliche „Wiederholungen" gehabt habe.

reiche Menschen in solcher Weise auszeichnen, daß sie mitten in einer argen Welt als Musterbilder an Weisheit und Frömmigkeit einherwandeln und das Licht des wahren Gottesdienstes in der Finsternis des Heidentumes erglänzen lassen sollen. Zu diesem Zwecke hat jeder von ihnen ein Kitâb erhalten, das ihn, wie die Tugend in der Sokratischen Philosophie, gut und tauglich zu allem macht, ihm jeglichen Vorzug, des Wissens (ʿilm), der rechten Entscheidung (ḥukm), des rechten Handelns (ruschd), der Originalität (nubuwwa), Erleuchtung (ḍijâ) und Heilung (schifâ) verleiht und deshalb auch selbst mit jedem dieser Namen gelegentlich bezeichnet wird. Jetzt erst wird der Gesandte (rasûl) Gottes zu seinem Stellvertreter (ḫalîfa) und Propheten (nabî), zum Gesegneten (mubârak) des Herrn und Gerechten (ṣâliḥ).

Kann der Typus des Strafgerichtspredigers als eigenes Gebilde der Phantasie des Propheten bezeichnet werden, so ward der neue Begriff des Nabî unter starker Beeinflussung seitens des Spätjudentums geschaffen, hat aber auch schon zum Teil im Neuen Testamente sein Gleichnis [1]). Der hieran schon ersichtliche jüdisch-christliche Einfluss wird auch an der Auswahl heiliger Personen deutlich, mit denen sich von nun an die Suren anfüllen, alles Gestalten, die eine verbesserte Kenntnis des alten Testamentes und eine Annäherung an die Evangelien und die christliche Legende dem Propheten zuführt. Dabei wird das anachronistische Verfahren der Verähnlichung von Charakter, Zeitalter und Wirkungskreis dieser Heiligen, wie es der früheren Periode eigen war, aber auch der talmudischen Auffassung der biblischen Vorzeit entspricht, immer weiter fortgesetzt: das Kolorit wird ganz mekkanisch, und Mohammeds Züge blicken von allen Seiten durch.

Gemäß der neuen Prophetenidee, die nicht plötzlich, sondern in langsamem Vorwärtsschreiten die frühere ersetzte, begann Mohammed auch seine sieben Strafgerichtsboten umzuformen; das gelang wohl bei einigen, wo die biblische Tradition Stoff genug zu neuer Charakteristik bot, wie bei Abraham und Mose; für Noah und Lot erfand er selbst neue Einzelheiten; hingegen versagte ihm die Kraft, die drei arabischen Propheten mit einer

[1]) Vgl. Luc. 11, 50 ff.

passenden neuen Maske zu versehen, weshalb sie beim Übergang zur medinischen Periode ganz aus dem Koran verschwinden.

Ungefähr um die gleiche Zeit schließen sich die übrigen Prophetengestalten wegen der Gleichmäßigkeit ihrer Mission enger zu einer Kette zusammen, um zum Beweis zu dienen, daß Gott kein Zeitalter ohne Vertreter seiner Wahrheit gelassen habe. Wenn bei dieser Kette auch die Familienabstammung [1]) eine gewisse Rolle spielt, so soll doch Vererbung oder Übertragbarkeit des Kitâbs von einem zum andern als unmöglich gelten; jeder Prophet knüpft immer nur an Gott, sein Kitâb an das im Himmel aufbewahrte an. Die beliebteste Anordnung der Propheten wird jetzt folgende: Propheten vom Samen des Adam, von der Begleitung des Noah, vom Samen Abrahams und Israels, sowie andere, die recht geleitet und auserwählt werden [2]). Nach dieser Disposition werden wir darum im Folgenden die Hauptzüge der koranischen Prophetengeschichten andeuten, ihnen aber die Erzählung von den drei arabischen Strafgerichten wegen ihres Alters vorausschicken.

Die Prophetengeschichten des Korans.

In Urzeiten bewohnte das Volk 'Ad die säulenreiche Stadt Iram, die ihresgleichen nicht hatte in allen Landen [3]). Zu ihnen schickte Gott einen Gesandten, als dessen Namen Mohammed erst in Sure 26, 125 Hûd, d. i. Jude anzugeben weiß. Dieser verwies ihnen ihren Hochmut: Was erbaut ihr auf jedem Hügel ein Denkmal, um euch berühmt zu machen, und errichtet euch Burgen, daß man ewig an euch denke, und wenn ihr Krieg führt, stürmt ihr einher wie Riesen [4])! Seine Warnung vor naher Strafe schalten sie aber hartnäckig Lügen; da begann über sie ein Wirbelwind loszubrechen, sieben Nächte und acht Tage hintereinander, der sie alle niederstreckte wie morsche Palmbäume und ihre Spuren von der Nachwelt verwischte [5]). An historischem Gehalte wird in dieser Erzählung keine Spur vorhanden sein;

[1]) Vgl. 57, 26: Wir machten in der Nachkommenschaft des Noah und Abraham das Prophetentum und das Kitâb; so wurde mancher von ihnen recht geleitet, viele aber sind Frevler. 3, 30: Gott bevorzugte den Adam, Noah, das Haus Abrahams und 'Imrâns vor den Welten als ein zusammenhängendes Geschlecht.

[2]) 19, 59. — [3]) 53, 51; 89, 5—7. — [4]) 26, 128—130 — [5]) 69, 7 f.

Volkssage und Phantasie des Propheten haben etwa vorhandenes Thatsächliche vollständig verdunkelt [1]).

Dagegen knüpfte Mohammed das, was er vom zweiten Strafgerichte zu sagen wußte, an einen historischen Namen und das Bild noch erhaltener Gräberbauten in dem von den Karawanen viel durchzogenen Tale el-Ḥiǵr an. Das Volk Ṯamûd hegte den freventlichen Stolz, in diesem Thale sich Wohnungen in den Fels zu hauen. Ein Gesandter, vom Koran wiederum erst in Sure 26 Ṣâliḥ [2]) (Gerechter) getauft, warnt sie, nicht zu selbstgefällig auf ihren augenblicklichen Besitz zu bauen, sondern Allah zu fürchten. Als man von ihm ein Zeichen forderte, befahl er ihnen, mit der „Kamelkuh Allahs", von deren wunderbaren Herkunft erst die nachkoranische Tradition etwas zu berichten weiß, ihr Trinkwasser zu teilen [3]), und sich nicht an ihr zu vergreifen. Auf Anraten eines Bösewichts schlachteten sie aber dennoch das Tier, worauf ein plötzliches Unwetter [4]) sie im Nu alle vernichtete, „daß sie wurden wie ein Haufen trockenes Holz" [5]).

Das dritte Volk arabischen Ursprungs, das ein Strafgericht Gottes erfuhr, waren die „Waldleute" [6]), später auch Madjân genannt [7]). Ein Prediger, der ihnen gesandt wurde — erst S. 29, 35 mit Namen Scho'aib genannt — sollte außer ihrem Götzendienste auch soziale Schäden rügen: Gebt richtiges Maß und verkürzt es nicht! Wäget mit rechter Wage! Enthaltet den Leuten nicht das Ihrige vor, und schädiget nicht freventlich auf Erden! Da er aber tauben Ohren predigte, kam über sie ein plötzlicher Schlag, daß sie in ihren Häusern tot niederfielen. Etwas That-

---

[1]) Die Annahme Geigers, daß Hûd „offenbar" der biblische 'Eber, und das 'âditische Strafgericht mit der Zerstreuung der Menschen nach dem Turmbau zu Babel ursprünglich identisch sei, sowie alles andere, was er bezüglich 'Âds und Ṯamûds aus jüdischen Schriften vergleicht, läßt sich kritisch betrachtet nicht halten.

[2]) Die Vermutung Geigers, daß ihm der biblische Schelaḥ, Vater des 'Eber, entspräche, ist ganz haltlos.

[3]) Vgl. 91, 13; 54, 28; 26, 100, bes. 7, 71.

[4]) ṭaǵwâ, ṭâǵija, ṣaiḥa.

[5]) 54, 31. 'Âd und Ṯamûd werden zeitlich früher als Mose angesetzt, vgl. 40, 32.

[6]) Zuerst erwähnt 50, 13.

[7]) In 11, 91 wird ihre Zeit nach der von Âd, Ṯamûd und Sodom angesetzt.

sächliches dürfte in diesem Berichte ebensowenig wie in dem von 'Âd zu entdecken sein.

Zeitlich der erste Prophet ist Adam, wenngleich seine Charakteristik zwischen der eines Propheten und eines blos Begnadeten schwankt.[1]) Mit ihm hatte Gott von früh an einen Bund geschlossen, [2]) und nachdem dieser durch die erste Sünde hinfällig geworden war, erfolgte zum zweiten Male die Auserwählung:

2, 35. Da empfing Adam von seinem Herrn Mitteilungen (Kalimât = Kitâb). Dann verzieh er ihm, denn Gott ist der Verzeihende, der Barmherzige.

Auch Abel, von dem der Koran allerdings den Namen verschweigt, ist als Auserwählter gedacht; er vertritt seinem Bruder gegenüber die Idee des wahren Gottesdienstes. [3])

Die Gestalt des Noah (Nûḥ), des Predigers der Sündflut, reiht sich mit Sure 54 den übrigen Strafgerichtsboten an, um von da ab nächst Mose am häufigsten behandelt zu werden. Die ersten Berichte gehen nicht über diejenigen der Bibel hinaus; aber mit der allmäligen Ausgestaltung seines Charakters zum Nabî werden zahlreiche Anklänge an Mohammeds Lage in Mekka auf ihn übertragen:

11, 27 ff. (Noah hat sich einen Anhang von Gläubigen aus den niederen Schichten des Volkes gebildet, worüber die Reichen ihn zur Rede stellten. Darauf sagt er:) „O Volksgenossen, wer wird mir helfen gegen Gott, wenn ich sie entließe? Ich sage doch nicht zu euch, bei mir sind die Schätze Allahs; auch weiß ich das Weltgeheimnis nicht, behaupte auch nicht, ein Engel zu sein, und sage solches auch nicht bei denen, die euer Auge verachtet." Ein anderes Mal (36, 105 ff.) erbittert Noah das Volk durch seine Predigt so sehr, daß sie drohen, ihn zu steinigen. [4])

---

[1]) Zum Nabî eignet er sich deshalb nicht, weil, wie der Koran öfters sagt, die Menschen schon ein Volk bildeten, bevor die Nabis kamen; vgl. 2, 209.

[2]) 20, 114.

[3]) Vgl. 5, 30—35. Was über sein Begräbnis gesagt wird, ist schon von Geiger (S. 103 f) als ein Anklang an spätjüdische Sage erwiesen, die Mohammed nur halb verstanden wiedergiebt.

[4]) Beide Züge zusammen in 26, 114—116. Das Androhen der Steinigung kehrt 19, 47 bei Abraham, 44, 19 bei Mose, 11, 93 bei Scho'aib wieder und dürfte einer Episode aus Mohammeds Leben entsprechen.

Nachdem er 950 Jahre unter seinem Volke gelebt hatte (29, 13), baut er sich die Arche und steigt ein, „als der Ofen glühte", d. h. als die Sündflut ihre nach spätjüdischer Sage [1]) siedend heißen Wasserwogen über die Erde ergoß.

Ein unbenannter Sohn will trotz der Abmahnung des Vaters lieber auf einem Berge Rettung suchen; die Woge aber erfaßt und verschlingt ihn. Wie die Flut sich verlaufen hat, senkt die Arche sich auf den Berg Ǵûdî, wo sie als Wahrzeichen für die Welt erhalten bleibt, [2]) während Noah unter dem Segen Gottes für sich und seine Nachkommen herniedersteigt.

Auch Abraham (Ibrahîm) durchläuft im Koran verschiedene Stadien der Darstellung. Obwohl schon sehr früh (87, 19) die Buchrollen Abrahams, d. h. die an ihn ergangene Offenbarung, Erwähnung erfahren, taucht sein Bild doch erst mit dem Beginn der Raḥmaperiode (S. 43) auf, wo er im Auftreten und Predigen vor seinen Haus- und Volksgenossen und weiterhin im strengen Gehorsam gegen Gottes Willen sich mehr und mehr zum Idealpropheten von stark ausgeprägter Portraitähnlichkeit mit Mohammed entwickelt. Wie keinen anderen sieht dieser ihn als sein von Gott gesetztes Vorbild an, besonders aber als die Auswanderung Abrahams aus seinem Vaterlande in ein fernes Land sich durch die Flucht von Mekka nach Medina bei ihm zu wiederholen schien. Diese enge Anlehnung könnte bewirkt haben, daß Mohammed Züge der Ungleichheit zwischen sich und dem Patriarchen entweder gar nicht aufnahm oder später tilgte, so vor allem das Eintreffen eines irdischen Strafgerichts über seine heimatlichen Bedränger. Diese in der syrisch-christlichen Legende entstandene Fabel muß er gekannt haben; denn der Koran deutet sie zweimal kurz an:

22, 43. Wenn sie deine Predigt nun verleugnen, so haben vor ihnen dasselbe schon gethan das Volk Noahs ʿÂḍ, Ṯamûḍ, das Volk Abrahams, das Volk Lots und die Leute von Madjan; auch den Mose nannte man einen Lügner. Da gab ich den Ungläubigen erst noch eine Frist, und dann ergriff ich sie mit gewaltigem Griff.

---

[1]) Vgl. Geiger, S. 110.

[2]) 29, 14;. 54, 15,

21, 70. So wollten sie auf ihn (Abraham) einen Anschlag machen, doch ließen wir sie dabei zu Schaden kommen.

Endlich kann auch die Zahl der sieben Empfänger von Maṭânî oder Strafgerichtsbotschaften nur durch das Einsetzen von Abraham, wozu die vorstehenden Stellen uns das Recht geben, ihren Abschluß erhalten.

Auffällig aber bleibt bei diesem zu Ausmalungen geeigneten Stoffe die Wortkargheit des Korans, so daß man fast an spätere Tilgung einiger Stellen denken möchte; erlaubte sich doch Mohammed noch gewaltsamere Änderungen mit der Person des Abraham, indem er sie in frühmedinischer Zeit mit grotesker Mystification als Priester des mekkanischen Heiligtums nach Arabien versetzte, — aus welchen Gründen, ist schon Bd. I, Seite 63 ff., näher dargelegt.[1])

Mit der Persönlichkeit Abrahams ist die des Lot (Lûṭ) auch im Koran eng verknüpft, jedoch noch nicht in den Suren, wo er nur als Prediger des nahen Strafgerichts auftritt. Hier steht er als Warner vor den Bewohnern seiner Stadt, deren biblischer Name durch die Bezeichnung Mu'tafika,[2]) d. h. die Umgestürzte, vertreten wird. Spätere Suren schließen ihn enger an Abraham an,[3]) lassen ihn durch diesen bekehrt werden, mit ihm in das gelobte Land auswandern und schreiben ihm die Berufung zur Weisheit und Wissenschaft, d. h. das Kitâb zu. Sein Predigen gegen die Unzucht Sodoms ist die Folge seiner Berufung, nicht des Besuches der Engel.[4]) Diese treten nur bei ihm ein, um ihm den Eintritt des Strafgerichtes über die Stadt, bei der auch seine Frau umkommen würde, anzukündigen. Bei Sonnenaufgang trifft das Unheil ein: „Da machten wir ihr Oberstes zu unterst und ließen Steine von Ziegelerde auf sie regnen.[1])"

---

[1]) Auch der neueste Forscher mohammedanischer Sagenkunde, Grünwald, kann nicht die leiseste Spur auswärtiger oder altarabischer Tradition ausfindig machen, worin dem Propheten der mekkanische Typus von Abraham vorgezeichnet gewesen wäre, und beschränkt sich darum auf die Meinung, dieser Sagenkreis sei bei den Arabern anknüpfend an die Verstoßung der Hagar gebildet; vgl. Neue Beiträge zur semit. Sagenkunde S. 102 ff.

[2]) Vgl. 53, 54; 69, 9 und 9, 71 steht richtiger der Plural. Der Ausdruck geht zurück auf Gen. cap. 19, 25: Und Gott stürzte diese Städte um.

[3]) 29, 25; 21, 71,

[4]) 29, 27 f.; 26, 160 ff. u. öfter.

Lot aber rettet sich und wird nach seinem Tode in die Raḥma, d. h. Seligkeit Gottes, eingeführt.

Isak tritt erst mit der Raḥmaperiode in die Reihen der Propheten. Daß er unter dem „trefflichen Sohne“ gemeint ist, dessen Opferung Gott von Abraham verlangt, [2]) kann kaum bezweifelt werden; denn v. 112: „und wir verhießen ihm in Isak einen Nabî“ fügt nur die weitere Verheißung, daß Isak die prophetische Berufung nach seinem Vater erhalten solle, hinzu und besagt wohl nicht die Ankündigung seiner Geburt. Immerhin hat die unklare Fassung dieser Stelle zur Folge gehabt, daß die mohammedanischen Exegeten den Ismaël in die Rolle des „trefflichen Sohnes“ eingesetzt haben. In späteren Suren [3]) wird an Isak noch Jakob eng angeschlossen, wobei der Ausdruck die Möglichkeit offen läßt, Mohammed habe in ihnen zwei Söhne Abrahams erblickt. [4])

Ismaël (Isma'îl) steht in mekkanischen Suren weit abseits von Abraham und seinem Hause und wird der Gruppe der am wenigsten bemerkenswerten Gerechten oder Propheten angeschlossen. [5]) Seine Wirksamkeit auf Erden enthält keinen eigenartigen Zug: „Er hielt treu an der Verheißung (des Weltgerichts) fest und befahl seinem Volke zu beten und die guten Werke zu verrichten.“ Erst als in der medinischen Periode Abraham die Wandlung zum Araber durchmacht, wird Ismael als sein echter und erstgeborener Sohn bezeichnet, [6]) der deshalb das Anrecht hat, in der Prophetenreihe zuerst hinter seinem Vater genannt zu werden. [7]) Als Hauptwerk seines Lebens gilt jetzt die Mitwirkung am Baue des mekkanischen Gotteshauses und die Einladung der Menschen zur Wallfahrt dorthin. [8])

Von Joseph (Jûsuf) redet S. 40, 36 beiläufig als einem Gesandten Gottes zu den Ägyptern; aber erst in S. 12 folgt die

---

[1]) 15, 74.

[2]) 37, 99 ff.

[3]) 29, 26; 21, 72; 11, 74.

[4]) Besonders spricht für diese Auffassung 11, 74, wo Abrahams Weibe erst Isak „und nach ihm“ Jakob verheißen wird.

[5]) 38, 48; 21, 85; 6, 86.

[6]) 2, 126; 14, 41.

[7]) 2, 130, 134; 3, 78; 4, 161.

[8]) 2, 119 ff.

Geschichte seines Lebens, „die schönste der Offenbarungserzählungen", wie Vers 3 bekennt. Der der spätjüdischen Sage entlehnte Stoff wird in einer für Mohammeds Erzählerkunst charakteristischen Form dargestellt. Nicht in gleichmäßigem Flusse, sondern im Wechsel lose geschürzter Szenen schreitet die Handlung vorwärts, der Dialog überwiegt die Schilderung und läßt jede Person in deutlicher Charakterisierung hervortreten: kurz, Mohammed offenbart sich hier weit mehr als Dramatiker denn als Epiker. Joseph erzählt seinem Vater von seinem Traume; dieser heißt ihn darüber vor seinen Brüdern schweigen, während er selbst erkennt, daß Joseph zum Auserwählten des Herrn bestimmt sei. Das Eintreffen der Berufung Josephs zum Propheten erfolgt erst mit seiner Mannesreife, nachdem er von seinen Brüdern in die Zisterne geworfen, von Wassersuchern einer Karawane dort gefunden und nach Ägypten als Sklave verkauft ist. In der Versuchung, die ihm die Frau seines Hausherrn bereitet, wäre er beinahe erlegen, „wenn er nicht das Eingreifen seines Gottes gesehen hätte", worunter wahrscheinlich ein Gesicht, das ihm seinen Vater zeigte, gemeint ist. [1]) Vor seinem Herrn vermag er sich als unschuldig zu rechtfertigen, weil sein Untergewand von hinten und nicht von vorn zerrissen erscheint. Das Gerücht aber bemächtigt sich des Vorfalles, und um die Liebe zu ihm, der nur ein Sklave war, begreiflich zu machen, lädt die Hausfrau sämtliche Weiber ihrer Verwandtschaft zum Gastmahle ein, giebt jeder ein Messer in die Hand und führt dann plötzlich den Joseph mitten unter sie. Verwirrt vom Eindrucke seiner Schönheit vergessen sie, was sie in der Hand tragen, und verwunden sich sämtlich mit den Messern. Dadurch bringt die Frau die gegen sie gerichteten Spottreden zum Schweigen. Jetzt geht sie den Jüngling abermals um seine Liebe an, doch wiederum erweist er sich standhaft. Um ihn gefügig zu machen, läßt man ihn in das Gefängnis werfen. Wie ihn hier zwei Mitgefangene um Deutung ihrer Träume angehen, nimmt er als eifriger Prophet die Gelegenheit wahr, ihnen zuerst ihren Götzendienst zu verweisen und deutet ihnen dann den Sinn der Traumbilder. Etliche Jahre später, da er immer noch im Kerker schmachtet, befragt der König von Ägypten seine Großen nach dem Sinne zweier Träume, die ihn

[1]) Vgl. Jerusal. Talmud. Horaj. fol. 8 b.

beunruhigen; einer unter ihnen, der ehemalige Mitgefangene des Joseph, wird dadurch an diesen erinnert, begibt sich in seinen Kerker, erfrägt von ihm die richtige Deutung und überbringt sie dem Könige. Dieser heißt den Joseph zu sich zu führen, der jedoch erst dann in seiner Befreiung einwilligt, nachdem durch den Mund seines früheren Herrn öffentlich Zeugnis für seine Unschuld abgelegt ist; alsdann tritt er vor den König, um nach kurzer Besprechung von ihm zum Range eines Vertrauten erhoben zu werden. Nun kommen Josephs Brüder zum ersten Male nach Ägypten; er, der sie wohl erkennt, entläßt sie mit reichlichen Vorräten, bedeutet ihnen aber, nur wenn sie ihren abwesenden Bruder mitbrächten, würden sie fernerhin Zutritt zu ihm erlangen. So nehmen sie das zweite Mal ihren jüngeren Bruder mit auf die Reise und finden infolge dessen wieder die beste Aufnahme. Joseph giebt sich dem Benjamin allein zu erkennen und weiß ihn durch die List mit des Königs Becher bei sich zurückzuhalten, ohne den Schein der Gewaltthat auf sich zu laden, seine Brüder aber ziehen mit Ausnahme des Ältesten zum Vater zurück und überbringen ihm die Trauerbotschaft. In diesem weckt der neue Kummer den früheren mit solcher Gewalt, daß ihm seine Augen von Weinen erblinden; doch klammert er sich nur um so fester an die Hoffnung, die ihm Gott zu einem geheimen Wissen verstärkt, daß er seine verlorenen Kinder wiedersehen werde und entsendet deshalb zum dritten Male seine Söhne nach Ägypten. Angesichts ihrer Dürftigkeit und Not beschließt Joseph das Versteckspiel zu endigen, ruft ihnen ihre ehemaligen Frevel ins Gedächtnis und erwähnt dann die Gnade Gottes, die ihn, ihren Bruder, gerettet habe; zugleich heißt er sie heimkehren und übergiebt ihnen sein Unterkleid, um es über das Gesicht des Vaters zu legen und ihn sehend zu machen. Ehe noch der Überbringer sein Reiseziel erreicht, umweht den Vater schon eine Ahnung, „ein Duft“ von Joseph, ob man ihn deshalb auch blödsinnig schalt. Da tritt der Bote zu ihm ein und durch die Wunderkraft von Josephs Gewande öffnen sich seine Augen wieder. Triumphierend bedeutet er seiner reumütigen Umgebung, wie sein Wissen von Gott sich bewährt habe. Als sie nun alle nach Ägypten hinübergezogen waren, will Joseph den Eltern seinen Thron einräumen; sie aber sinken ihm unterwürfig zu Füßen, und Joseph erkennt jetzt den Traum seiner Kindheit buchstäblich verwirklicht.

Von Moses (Mûsâ) berichten schon sehr alte Teile des Korans, und seine Gestalt bleibt so lange die herrschende unter den Propheten, bis ihr Abraham in der medinischen Fassung den Rang streitig macht. Auch sie zeigt an ihren wechselnden Konturen deutlich jene Wandlungen, die der mekkanische Prophet mit den Jahren an sich selbst erfuhr. Zuerst begnügt sich der Koran mit der Andeutung, daß Moses gleich Abraham und Mohammed Offenbarungen von Gott erhalten habe [1]). Daß diese sich auf die Voraussagung eines Strafgerichtes für Pharao und sein götzendienerisches Volk beziehen, wird bald darauf ausgeführt:

79, 15—25. Kam zu dir die Kunde von Moses? — Einst rief ihm sein Herr an im heiligen Thale Ṭuwâ: — Geh hin zu Pharao, denn er treibt Götzendienst, — und frage ihm: Willst du dich nicht reinigen? — so will ich dich zu deinem Herrn leiten, daß du ihn fürchten lernst. — Da ließ er (Moses) ihn (Pharao) die größte Mitteilung sehen; [2]) — der aber schalt ihn einen Lügner und widersetzte sich, — wandte den Rücken eilig, — versammelte (sein Volk) und rief aus: — Ich bin euer höchster Herr! — Da aber ergriff ihn Gott mit Züchtigung im Diesseits und Jenseits. [3])

Der Offenbarungsauftrag an Moses wurde später entsprechend dem Geiste der Raḥmaperiode dahin erweitert, daß er ein eifriger Prediger der Grundsätze der monotheistischen Religion gewesen sei; am Hofe Pharaos spielen sich jetzt langatmige Religionsdisputationen ab; [4]) die Besiegung der Zauberer wird zum öffentlichen Schauspiele vor dem festlich geschmückten Volke; [5]) die Zauberer empfangen die Gnade des Glaubens und erklären sich für Muslime; Pharao wütet und will sie samt Moses hinrichten lassen, woran ihn ein Mitglied seiner Familie, das wenigstens im Herzen gläubig geworden war, hindert [6]) und zugleich die Warnungen des Propheten zu beherzigen empfiehlt. [7]) Pharaos Un-

---

[1]) 87, 19; 53, 37.

[2]) Die Kunde vom nahen Strafgericht.

[3]) Ähnlich 51, 38—40.

[4]) Z. B. 26, 17 ff; 20, 51 ff.

[5]) 20, 61 ff. — [6]) 40, 26 ff.

[7]) In der Gestalt dieses Ägypters wird Mohammed wohl einen ihm wohlgesinnten Mekkaner, vielleicht dem Abu Ṭâlib, ein Denkmal haben setzen wollen, wie überhaupt noch viele Einzelzüge in den Prophetengeschichten Anspielungen auf seine Zeitgenossen enthalten werden.

glaube und Hochmut versteigt sich dann noch so weit, daß er seinem Ratgeber Hâmân anbefiehlt, einen Riesenbau, d. h. wohl eine Pyramide, aufzuführen, um von seiner Höhe zum Himmel emporsteigen und zum Gotte des Moses gelangen zu können. [1]) Damit ist sein und seines Volkes Untergang im Rate Gottes besiegelt, während alle Gläubigen gerettet werden. [2])

Nach diesen breiten Ausführungen folgen andere, worin Pharao zur Nebenfigur herabsinkt, seine Bestrafung nur als Episode in der Prophetenlaufbahn des Moses erscheint, der jetzt seine ganze Größe als Prophet und geistiges Haupt des Stammes Israel in der Wüste entwickelt. Zum Mittelpunkte seiner Thätigkeit wird die Szene, da er von Gott die Gesetzestafel erhält und sie dem Volke überbringt, [3]) die auffälligsten der biblischen Wundergeschichten zum Teil in talmudischer Umgestaltung begleiten dieses Bild. [4])

Den seltsamsten Anhang zur Geschichte Moses bildet S. 18, 59—81, wo auf ihn Züge aus dem syrischen Alexanderroman samt einer moralischen Talmudfabel [5]) übertragen werden. Er soll ausgezogen sein mit einem Diener, um „zur Vereinigung der beiden Meere", des salzigen und des süßen [6]), zu gelangen. Er trifft einen unbenannten Gottesmann und bittet ihn, des gleichen Weges mit ihm gehen zu dürfen. Jener willigt ein unter der Bedingung, daß er ihn niemals frage,

[1]) 40, 38 ff.; 28, 38.

[2]) Geiger (Was hat Moh. aus d. Judent. aufgen. S. 162—64) und andere lesen aus 10, 90—92 heraus, daß auch Pharao noch im letzten Augenblicke gläubig geworden und deshalb gerettet sei. Die Verse enthalten jedoch keineswegs diesen Sinn, sondern sind folgendermaßen zu übersetzen: Wir führten die Söhne Israels durch das Meer; da folgte ihnen Pharao mit seinen Heerscharen voll feindlichen Übermutes nach, bis ihn das Verderben ('araq statt ġaraq) erreichte. Da rief er: Ich glaube, daß kein Gott ist außer dem, an den die Söhne Israels glauben, und ich gehöre zu den Muslimen. — (Da sprach Gott:) Jetzt also?! Und vorher widersetztest du dich und warst ein Unheilstifter! — Darum schwemmen wir dich heute als Leiche ans Ufer, um für die Nachwelt ein warnendes Beispiel (vgl. 25, 29) zu sein.

[3]) Bes. 7, 138 ff.

[4]) In medinischen Suren wird Moses meist nur beiläufig bei Erwähnung von Zügen des Ungehorsams seitens der Israeliten genannt.

[5]) Diese läßt den Josua ben Levi in Begleitung des Elias die Wanderung unternehmen, vgl. Bacher, Agada der paläst. Amoräer. S. 194.

[6]) Zu dieser Vorstellung vgl. 55, 19 f.; 25, 55.

was Wundersames auch sich seinen Augen darbieten würde. Beim Weiterziehen macht nun der Fremde erst eine Fähre, in der sie übergesetzt waren, schadhaft, erschlägt dann einen harmlosen Jüngling und stützt endlich in einer Stadt, wo man ihm Gastaufnahme verweigert, eine baufällige Mauer. Moses kann sich nicht enthalten, nach den Gründen dieser seltsamen Handlungsweise seinen Begleiter zu fragen; diese Frage scheidet die Wege beider, doch zuvor deutet der Fremde die Absicht in seinem früheren Handeln: Das Schiff machte er leck, damit es nachher mit einem gewaltthätigen Fürsten untergehen sollte; der Jüngling würde, wenn er länger gelebt hätte, seine gläubigen Eltern zum Unglauben bestimmt haben; unter der Mauer aber ruhte ein Schatz, der für zwei Waisenkinder bis zu den Jahren ihrer Mündigkeit aufgespart bleiben mußte.

Aron (Hârûn) tritt erst in der Raḥmaperiode dem Moses in seiner Sendung nach Ägypten an die Seite, um sein Wesîr, d. i. Gehilfe zu sein; deshalb mußte ihm Gott auch ein Kitâb zuteilen [1]) und ihn zum Propheten machen. [2]) Aus seinem späteren Leben wird nur erwähnt, wie er dem Volke Israel bei der Verfertigung des goldenen Kalbes durch Sâmirî [3]) seine Warnungen nicht vorenthält, dann aber aus Furcht vor Parteispaltungen oder um nicht getötet zu werden, den Frevel duldet, weshalb Moses in heiligem Zorne ihm nachher Haar und Bart rauft. [4])

Als Träger der Offenbarung nach Moses werden in medinischer Zeit, wo Mohammed schon auf eine gewisse Kontinuität der Prophetenreihe sah, [5]) „die Stämme“ (el-asbâṭ) genannt, d. h. die Generation der Israeliten, die in der Wüste von Moses das Gesetz erhalten hatte. Doch wie schon aus ihnen einzelne sich nicht von Gesetzesübertretungen fern hielten, [6]) so wurde ihr Nachwuchs im gelobten Lande trotz der ererbten Offenbarung

---

[1]) 37, 117.

[2]) 19, 54.

[3]) Mit Grünbaum als verdreht aus Zimri (Num. cap. 25, 14) und nicht aus Samrôn-Aschmadai zu nehmen.

[4]) 20, 92—95; 7, 149 f.

[5]) Nach jüdischem Vorbilde, das zwischen Moses (resp. Josua) und die Propheten noch die Ältesten als Vermittler der wahren Lehre treten läßt. Vgl. Traktat Abôth I, 1.

[6]) 17, 161—66.

verweltlicht und zum Prophetentume untauglich. [1]) Gott mußte aus ihrer Mitte wieder einzelne mit besonderer Offenbarung begnadigen. Es waren dies David und Salomo, sowie „die Nabî“ oder Propheten im engeren Sinne.

David (Dâwûd) wird dargestellt als ein Diener und Stellvertreter [2]) Gottes, bei dem sich Macht und Weisheit, mit Ergebenheit und Bußgesinnung paarten. Berge und Vögel mußten mit ihm Gott lobpreisen. [3]) Zur Buße nach begangener Sünde demütigte er sich, als er im Rechtsstreite eines, der 99 Schafe hatte, gegen den Besitzer eines einzigen [4]) in der Habgier des ersteren sein Ebenbild erkannte, worauf ihm bald wieder die Verzeihung Gottes zu Teil ward. Aus seiner Jugendgeschichte holt S. 2, 252 kurz die Überwindung des Goliath (Ǵâlût) nach. Der Zug, daß Gott ihn die Kunst, Panzer zu schmieden, gelehrt habe, [5]) beruht auf Verkennung eines bei altarabischen Dichtern beliebten Ausdruckes „Davidische Panzer“, d. h. solcher aus der Werkstatt eines hochberühmten Schmiedes mit Namen David. Daß David etwas mit der Abfassung des Psalmbuches zu thun habe, behauptet der Koran nirgendwo, wenngleich die bisherigen Übersetzungen es wahrscheinlich zu machen suchen; denn S. 17, 57, heißt nur: Wir begnadigten den einen Nabî mehr als den andern und haben auch dem David eine Offenbarung (zabûr = kitâb) gebracht. [6])

Von dem Fabelwerk, mit dem die jüdische Haggada die Figur Salamos (arab. Sulaimân) umwoben hat, finden sich die buntesten und am wenigsten biblischen Züge auch im Koran wieder, wobei jedoch das Bestreben zu erkennen ist, im Zauberer

---

[1]) 17, 167—68.

[2]) Ḫalîfa, wie es auch Adam war, vgl. 2, 28. Beide sollen als Herrscher über die Menschen die Macht Gottes repräsentieren.

[3]) 38, 17 f.; 21, 78. Anlaß zu dieser Darstellung wird Ps. 148, 9 f. gewesen sein.

[4]) Nathans Gleichnisrede ist hier als Faktum aufgefaßt

[5]) 21, 80.

[6]) Der Schlußsatz wird 4, 161 geradeso wiederholt. Das angebliche Zitat aus Ps. 37, v. 29 in 21, 105: „Wir haben in die Offenbarung nach dem Wortlaute des himmlischen Buches (ḏikr, vgl. 3, 51) geschrieben: Unsere frommen Diener werden die Erde erben,“ ist derart, daß es sehr wohl durch mündliche Mitteilung an Mohammed gelangt sein kann.

möglichst auch den Gottesmann hervorzuheben. [1]) So gebietet Salomo über den sanften Morgen- und Abendwind, der auf sein Geheiß ihn trägt, wohin er will, [2]) und ist Beherrscher der Genien, die teils in seinem Dienste thätig sind als Künstler, Baumeister und Taucher, teils gefesselt seine Macht anerkennen müssen. [3]) Er versteht die Sprache der Vögel und der Tiere; dadurch erfährt er vom Wiedehopfe auf einem seiner Züge, daß die Königin von Saba' und ihr Volk noch der Sonne ihre Anbetung darbrächten und sendet deshalb an diese einen Brief mit der Aufforderung, sich zu unterwerfen und gläubig zu werden. Reiche Geschenke, womit die Königin ihn zuerst zu befriedigen sucht, weist er zurück, und sie muß sich bequemen, selbst vor ihm zu erscheinen. Während ihrer Reise hat Salomo in Augenblicksfrist durch einen seiner Geister ihren Königsthron vor sich bringen lassen, und dieses Wunder sowie die Pracht des ganz aus Glas erbauten Palastes Salamos bestimmen die Königin, zu seiner Religion sich zu bekennen. Proben demütiger Gesinnung legt er ab, indem er eines Abends seine Lieblingspferde mit eigener Hand verstümmelt und in Ergebenheit erträgt, daß Gott einmal zu seiner Prüfung eine ihm ähnliche Menschenerscheinung auf seinen Thron setzt. [4]) Als der Tod ihn auf seinem Königsstuhle überrascht, entgeht dieses lange Zeit seinen untergebenen Genien, bis endlich ein Wurm den Stab zernagt, an dem die Leiche gelehnt war, und sie zu Falle bringt. [5])

Uber Jonas (Jûnus) zeigt sich der Koran in spätmekkanischen Suren ziemlich gut unterrichtet. [6]) Er erwähnt seine Sendung, Flucht und den Fisch, der ihn verschlingt. „Hätte er dort nicht unser Lob gesungen, so wäre er in seinen Eingeweiden geblieben bis zum Tage der Auferstehung." [7]) Seine Mißstimmung und das Aufschießen der Kürbisstaude wird vor seinen Eintritt in die große Stadt gesetzt, die bald darauf durch ihn gläubig wird.

---

[1]) Vgl. den Protest gegen die angeblich jüdische Auffassung von ihm als Zauberer in S. 2, 96.

[2]) Das wird der Sinn von **38**, 35 sein.

[3]) **34**, 12; **34**, 36 f.

[4]) **38**, 30—33.

[5]) **34**, 13.

[6]) **37**, 139—48; **21**, 87 f.

[7]) **37**, 143 f.

Hiob (Ajjûb), ein Gottesmann aus dem Geschlechte Abrahams [1]), bewährt seinen Glauben in Unglück und Krankheit, die ihm der Satan verursacht hatte. Auf sein Flehen läßt Gott eine Quelle unter seinem Fuße entspringen, dessen Wasser sein Siechtum heilet, worauf ihm seine Familie zurückgegeben und vermehrt wird. [2])

Elias (Iljâs, einmal Iljâsîn) mit dem Beinamen „Mann des Mantels“ [3]) wird zu seinem Volke gesandt, um den Baalsdienst zu unterdrücken. Sein Erfolg ähnelt dem des Mohammed in Mekka: Die meisten schelten ihn einen Lügner, einige glauben seinen Worten. [4])

Elisaeus (Eljasa') ist nur zweimal beiläufig als gerecht und von Gott begnadet erwähnt. [5])

Loqmân, der typische Träger der Weisheit in der altarabischen Sage, soll nach S. 31, 11 ff. ein Organ des göttlichen Wissens gewesen sein und seinem Sohne die Gesetze des Glaubens in leichtfaßbarer Form eingeprägt haben.

Wer Idrîs ist, den S. 19, 57 ff. einen Gerechten und Nabi nennt, steht dahin. Die landläufige Erklärung setzt ihn dem Henoch gleich, indem man v. 58: „Wir erhoben ihn zu einer erhabenen Stätte“ auf das Versetzen von der Erde zum Himmel deutet. [6])

Im weiteren Verlaufe der Raḥmaperiode vervollständigt Mohammed seine Entlehnungen aus christlicher Lehre durch die Aufnahme einiger neutestamentlichen Gestalten, nämlich Jesus, Maria, Johannes und Zacharias, in die Reihe seiner Propheten und Heiligen. In medinischer Zeit begreift er diese Gruppe zu einer einzigen Familie von Begnadigten zusammen, die er das Geschlecht des 'Imrân nennt. [7]) Zu diesem Namen gelangte er infolge eines groben Anachronismus, indem er Marjam (Maria),

---

[1]) 6, 84.

[2]) Unklar bleibt mir 38, 43: „Wir sagten ihm: Nimm ein Büschel in deine Hand und schlag damit, doch sei nicht ausschreitend“, worin man gewöhnlich eine Aufforderung zur Züchtigung seiner Frau sieht.

[3]) 38, 48; 21, 85. Grund für diese Bezeichnung ist II. Könige, cap. 1, 7.

[4]) 37, 123—32; 6, 85.

[5]) 38, 48; 6, 86.

[6]) Es kann aber ebenso gut bedeuten: Wir gaben ihm einen hohen Rang unter den Propheten, vgl. 43, 31; 12, 76; 6, 83.

[7]) 3, 30.

die Mutter Jesu, gleichsetzte mit Marjam (Mirjam), der Schwester von Moses und Aron, und sodann den Vater der letzteren drei, den biblischen 'Amram, zum Stammvater der christlichen Prophetenfamilie erhob. So erscheint denn das, was er von ihnen zu berichten weiß, nur als eine Episode innerhalb der alttestamentlichen Geschichte. [1])

Von 'Imrân wird nichts als der Name berichtet. Es hatte aber sein Weib in der Hoffnung, daß sie einen Knaben gebären werde, die Frucht ihres Leibes Gott zu weihen gelobt; als sie aber einem Mägdlein das Leben schenkte, glaubte sie dennoch ihr Gelübde halten zu sollen. Wenn sodann der Koran sagt: „Ihr Herr nahm das Kind in gute Hut und machte, daß es schön heranwuchs", so wird damit nichts anderes als ihre Erziehung im Tempel gemeint seint. [2]) Ihr Pfleger war Zacharias, [3]) ihr Ernährer Gott selbst, der ihr auf wunderbarer Weise Nahrung zutragen ließ. [4]) Als die Zeit ihrer Reife gekommen war, wurden die Lospfeile über sie geworfen, [5]) um zu entscheiden, wer der Hüter ihrer Jungfräulichkeit sein solle. Daß den Zimmermann Joseph das Los traf, erwähnt der Koran nicht weiter. Bald darauf erschienen ihr Engel und verkündeten ihr, daß Gott sie unter den Weibern gereinigt und auserwählt habe, und verhießen ihr einen Sohn, der ein Wort von Gott sei, mit Namen Jesus, der Messias. Sie sprach: „Wie soll mir ein Sohn werden, da mich kein Mann je berührt hat," worauf ihr geantwortet wurde: „Gott schafft, was er will, und beschließt er etwas, so sagt er nur: Es werde, und es wird."

So weit geht die medinische Darstellung [6]) dessen, was der Geburt Jesu vorhergeht; sie verfolgt sichtlich den Zweck, eine

---

[1]) Er scheint sogar diese Prophetengeschichten vor die Gesetzgebung am Sinai zu datieren; denn 5, 158 wird der Frevel, den die Juden an Jesus ausübten, als Grund angegeben, daß ihnen im Gesetze vieles verboten wurde, was anderen erlaubt blieb.

[2]) Vgl. Protoevangelium Jacobi. cap. 7; Evang. Pseudo-Matthaei cap. 4. Daß miḥrâb soviel wie Tempel ist, geht aus 3, 33 und 19, 12 hervor.

[3]) Im Protoevangelium Jacobi, cap. 8 wird Zacharias wenigstens als derjenige Priester genannt, der sie dem Joseph zuteilt.

[4]) Vgl. Protoevang. Jacobi, cap. 8.

[5]) Arabisierung v. Protoevang. Jac., cap. 9.

[6]) 3, 31—32, 37—42.

früher gegebene Fassung [1]) teils zu ergänzen, teils zu berichtigen. Diese lautet: Marjam hatte sich früh von den Ihrigen getrennt, um in Abgeschlossenheit für sich allein zu leben. Da erschien ihr der Geist Gottes in der Gestalt eines schönen Mannes; erschreckt rief sie aus: Ich flüchte mich vor dir zu Gott, dem Erbarmer! Der Geist aber antwortete ihr, er sei nur ein Bote des Herrn und verkündete ihr dann die Geburt eines reinen Knaben. Als sie ihn in Jungfräulichkeit empfangen hatte, indem Gott ihr von seinem Geiste einhauchte,[2]) flüchtete sie sich tiefer in die Wüste. Gelehnt an den Schaft einer Palme fühlte sie die Wehen der Geburt kommen und rief: O wäre ich doch früher gestorben und vergessen! Doch ihr zum Troste tönte eine Stimme von unten:[3]) sie möge guten Mutes sein; der Boden werde eine Quelle entspringen lassen und die Palme ihr frische Datteln darreichen. [4]) Wenn sie aber später wieder unter die Menschen gehe, solle sie auf alle an sie gerichteten Fragen schweigen, als wenn sie ein Fasten gelobt habe. Nachdem Maria längere Zeit auf einem Hügel im Genusse der wunderbar geschenkten Speisen gelebt hatte, [5]) ging sie zurück zu ihrem Volke. Angesichts ihres Zustandes überschüttete man sie mit Vorwürfen, auf welche, da sie selbst schwieg, das Kind in ihrem Leibe antwortete und sprach: „Ich bin der Diener Gottes, der mir das Buch gab und mich zu einem Propheten machte. [6])

Die Reinheit und Gerechtigkeit der Maria wird nicht so sehr hervorgehoben, um sie als Prophetin zu kennzeichnen, sondern um das, was sie geboren, als die edelste Frucht, die je aus menschlichem Schoße hervorgegangen, hinzustellen. Jesus (ʿÎsâ) [7])

---

[1]) 19, 16—34.

[2]) 21, 91; 66, 12.

[3]) Es könnte die Stimme des Kindes in ihrem Leibe gemeint sein.

[4]) Mohammed nimmt die Züge aus der Sage von der Flucht nach Ägypten (Evang. Pseudo-Matth. cap. 20) hier hinüber.

[5]) Nur hier läßt sich der auffällige Vers S. 23, 52 einfügen.

[6]) Gegen die schmählichen Verleumdungen, die der Talmud gegen das Eheleben Mariä vorbringt (vgl. H. Laible: Jesus Christus im Talmud S. 10—28) scheint Sure 4, 155 gemünzt zu sein.

[7]) Die Namensform des Korans scheint jüdische Verdrehung aus Esau zu sein, vgl. Nöldeke ZDMG., Bd. 41, S. 720 Anm.

vereinigt in sich alle Vorzüge, die Gott einem Menschen nur mitteilen kann: Er ist sein Diener, dem Gnade zuteil wurde, [1]) ein Nabî und Gesegneter, [2]) ein Gesandter, der den Juden das Beispiel der Gottesmacht darstellen soll. [3]) Die medinische Zeit legt ihm noch den Ehrentitel Messias bei [4]) und vergeistigt seine Natur durch die Bezeichnung „Wort von Gott“ [5]) und „Rûḥ von ihm“ [6]), und sein Wirken durch die Angabe, daß er durch den hl. Geist dafür gekräftigt sei. Solcher und anderer Titel [7]) kann sich kein anderer Prophet im Koran rühmen. Nur den einen: Sohn Gottes, verweigert ihm Mohammed sowohl angesichts der Mekkaner, die vermuteten, Mohammed wolle mit einem neuen Gotte ihre Götter ersetzen [8]), als auch gegenüber den Christen Medinas [9]). Seine Art der Polemik gegen die Gottheit Christi ist bemerkenswert. Er bekämpft sie mit der Formel: „Allah ist nicht Jesus“, statt zu sagen: „Jesus ist nicht göttlicher Natur.“ Daß der Gottesbegriff für mehrere Formen des göttlichen Wesens Raum habe, giebt der Koran zu; [10]) nicht aber, daß der Name Allah auch anderen Namen, sei es dem von Jesus oder von Jesus und Maria [11]) gleichzustellen sei. So verschleiert sich ihm das Dogma von der Gottheit Christi wesentlich durch übermäßige Betonung des Eigennamens Allah.

Von der Wirksamkeit Jesu enthalten die mekkanischen Suren nur wenige Proben; er ist gesendet, um dem Volke Israel klare Beweise für die ihnen früher geoffenbarte, dann aber vielfach mißverstandene und verdrehte Wahrheit zu bringen [12]), wobei besonders das Gebet, die guten Werke und die Elternliebe neu empfohlen werden [13]). Dagegen offenbart die medinische Periode Kenntnis von zahlreicheren Einzelzügen; es wird von Wundern geredet, mit denen er vor dem Volke seine göttliche Mission be-

---

[1]) **43**, 59.

[2]) **19**, 31—32.

[3]) **43**, 59. Die dunkle Bezeichnung in Vers 61 ʿIlm dürfte mit Baiḍâwî als Vorzeichen (für das Weltgericht) zu übersetzen sein; doch wird nur das erste Erscheinen Christi, nicht ein nochmaliges Kommen gemeint sein.

[4]) **4**, 156, 161, 170; **5**, 19 u. s. w.

[5]) **3**, 40; **4**, 169. — [6]) **4**, 169. — [7]) **3**, 40. — [8]) **53**, 51 f.

[9]) **5**, 19 u. 76; **9**, 30.

[10]) Vgl. Seite 50 ff.

[11]) **5**, 116. — [12]) **43**, 63. — [13]) **19**, 32 f.

stätigt habe, wie er aus Thon Vögel formte und mit Gottes Erlaubnis belebte [1]), einen Blinden und Aussätzigen heilte, Tote ins Leben zurückrief, den Leuten ihre Geheimnisse aufdeckte [2]). Vor seinen Jüngern (Ḥawârijjûn) wirkte er das Wunder, daß er einen flachen Tisch vom Himmel herunterkommen ließ, „damit er eine Feier sei für die Ersten und die Spätesten unter uns“ [3]), womit dunkel die Einsetzung des hl. Abendmahles angedeutet wird. Als Inhalt seiner Lehre gilt jetzt außer der Bestätigung der Thora durch das ihm mitgeteilte Inǵîl (Evangelium) noch die Einschränkung der Speisegesetze [4]) und endlich die Hindeutung auf einen in der Zukunft erscheinenden Propheten, der Aḥmed heiße [5]), in welchem Namen jeder arabische Hörer den Namen Mohammeds vorgedeutet finden mußte.

Seine Marter und sein Tod am Kreuze, deren die Juden sich als ihr Werk rühmten, wird in doketischer Weise als bloß scheinbar hingestellt [6]); während dessen soll Gott den Messias von der Erde hinweggenommen, zu sich erhöht und belohnt haben, nachdem er von ihm erst feierliches Zeugnis gefordert, daß er nie den Menschen gepredigt habe: Nehmet mich und meine Mutter zu zwei Göttern neben Allah an [7]).

Von Johannes (Jaḥjâ) [8]) wissen die Suren 21, 89 f., 19, 1—15 und 3, 33—36 zu berichten, und zwar verkennen die mekkanischen Ausführungen noch seinen Zusammenhang mit Jesus, die medinische Tradition aber setzt eine verwandtschaftliche und geistige Verbindung mit ihm fest. In der älteren Fassung wird erzählt, wie der Greis Zacharias (Zakarjâ), ein Diener des Herrn, heimlich zu Gott um einen Sohn und Erben betete. Darauf erging an ihn im Heiligtume das Wort des Herrn, daß ihm Johannes geboren werden sollte. Als er ein göttliches Zeichen für die Wahrheit dieser Verheißung erbat, ward er drei Tage lang mit Stummheit geschlagen. Johannes aber entwickelte sich nach seiner Geburt als regelrechter Prophet, ausgerüstet mit Buch und Weisheit, Milde, Gottesfurcht und Liebe zu den Eltern.

---

[1]) Vgl. Evang. Pseudo-Matthaei, cap. 27; Evang. Thomae, cap. 2.

[2]) 3, 43 und 5, 110.

[3]) 5, 112—15. — [4]) 3, 44. — [5]) 63, 6. — [6]) 4, 156.

[7]) 4, 156; 3, 48; 5, 116 f.

[8]) Wahrscheinlich aus Jochâi, der aramäischen Diminutivform von Johannes, entstanden.

Hierzu macht Sure 3, 33—36 einige bezeichnende Zusätze: Das Gebet des Zacharias soll in die gleiche Zeit fallen, in der er Pfleger der Maria im Tempel war; nicht Gott selbst, sondern seine Engel verkündigen ihm Gewährung seiner Bitte; von Johannes aber wird mitgeteilt, daß er ein Zeuge für „ein Wort von Gott" d. i. für Jesus, ein Obmann d. h. der Obere einer Jüngerschar, und Aszet gewesen sein.

Die Apostel und Jünger Christi erwähnt der Koran nicht als Propheten; doch wird einmal eine Prophetengeschichte mitgeteilt, die aus einer Apostelsage zurechtgestutzt zu sein scheint. Die syrisch-christliche Tradition wußte nämlich von der Bekehrung Antiochias folgendes zu erzählen [1]): Petrus und Johannes haben den göttlichen Auftrag erhalten, dieser Stadt das Evangelium zu predigen. Ihre Worte finden keinen Erfolg, sie selbst werden vom Volke gegeißelt und zum Spotte kahl geschoren. So trifft sie Paulus, der ihnen den Rat giebt, auf dem Wege der List die Bekehrung zu versuchen. Er giebt sich vor dem Volke der Stadt als Heiden aus und fordert öffentlich von den beiden Aposteln ein Wunderzeichen. Wie jene einen Blinden heilen, heilt er ebenfalls einen solchen; als Petrus aber einen Toten zum Leben erweckt, stellt sich Paulus überwunden und beredet leicht die Übrigen, sich dem mächtigen Christengotte zu unterwerfen und taufen zu lassen. Von dieser Sage scheint Mohammed die Einkleidung eines Strafgerichtes hergenommen zu haben. Er erzählt [2]), wie Gott zwei Gesandte [3]) in eine Stadt schickte, um dort zu predigen, wie sie jedoch nur Verachtung ernteten. Darauf ließ er einen Dritten [4]) zu ihnen stoßen; aber auch dem vereinten Warnen der Drei gelang es nicht, mehr als einen einzigen Städter für ihre Lehre zu gewinnen. In Folge dessen wurde der Ort durch einen plötzlichen Schlag zerstört.

Nur von christlicher Seite kann endlich die Gestalt des Ḏu-l-Qarnain oder Doppelgehörnten d. i. Alexanders dem Koran vermittelt worden sein, um hier als Gottesheld den Propheten an-

---

[1]) Vgl. Codex Syr. Vaticanus 117 (Homilien des Jakob von Sarug), fol. 522—26.

[2]) 36, 12 ff.

[3]) Baiḍâwî bezeichnet sich als Johannes und Jonas.

[4]) Nach Baiḍâwî Simon (Petrus) geheißen.

gehängt zu werden [1]). Gott hatte ihm auf seinen Zügen vom Untergange bis zum Aufgange der Sonne jegliches Ding erreichbar gemacht, und ließ durch ihn die sündigen Völker strafen. Einst gelangte er zu einem Stamme, der hart an der Grenze von Gog und Magog (Jâǵûǵ u. Mâǵûǵ) wohnte, so daß nur ein Bergthor sie von ihnen trennte. Auf ihre Bitten füllte er dieses mit Eisenbarren aus und schmiedete einen gewaltigen Riegel, den die Barmherzigkeit Gottes währen läßt bis zum Erscheinen des großen Gerichtstages [2]).

Stellung Mohammeds unter den Propheten.

Als das letzte Glied in der Reihe der Propheten tritt Mohammed ein. Aus den Charakteristiken seiner Vorgänger kann zum größten Teil schon entnommen werden, zu welchen Aufgaben er sich auf Erden berufen fühlt; ob es auch nicht immer sich gleichbleibende sind, stets erweisen sie sich als solche, für die ein göttlicher Auftrag, mit späterem Ausdruck ein Kitâb erforderlich ist. Zunächst tritt er auf als Prediger des Weltgerichts. Obschon dieses Ereignis einen ungleich wichtigeren Vorgang bedeutet, als die von anderen Gesandten vorhergesagten irdischen Strafgerichte, und seine Verkündigung eine Botschaft für die Welten ist [3]), so stellt er dennoch seine Persönlichkeit noch nicht über die seiner Vorgänger. Er fühlt keinerlei anderes Verdienst in sich, als daß ihn Gott erwählt habe, und zwar nicht etwa von Geburt, sondern erst in späteren Lebensjahren, nachdem sein Weg gleich dem seiner Mitwelt in die Irre gegangen, sein Herz von der Dumpfheit des Heidentums zusammengeschnürt gewesen war [4]). Mit den Augen der göttlichen Seherschaft erblickt er in dem Überhandnehmen der Laster, vor allem aber denen der Ungerechtigkeit und des Götzendienstes, die Gewähr für die nahe

---

[1]) 18, 82—97.

[2]) „Die Leute der Höhle", die Siebenschläfer, deren Abenteuer in Sure 18, 8—25 erzählt wird, sind nicht den Propheten anzureihen. Sie erscheinen als Gläubige, die ihren Glauben standhaft bekannten, dann vor ihren Verfolgern auf göttlichen Rat sich in eine Grotte flüchteten, in der sie 309 Jahre lang verborgen schliefen.

[3]) 81, 27.

[4]) 93, 7; 94, 1.

Ankunft eines die ganze Erde treffenden Gerichtes. Wie unabwendbar es aber sich naht und über alle ergehen wird, so soll sich doch die Strafsentenz durch frühzeitige Umkehr zu sittlichem Handeln und heilsamer Gottesfurcht in Zuweisung zu ewiger Seligkeit noch umändern lassen können.

Das ist Mohammeds geistiger Horizont während der ersten Hälfte der mekkanischen Periode. Seine Anschauung von der Herabkunft der Offenbarung auf ihn ist dabei von einer solch unbestimmten Fassung, daß man den Eindruck erhält, er habe seine Mission vorerst nur mit dem lebendigen Gefühle erfaßt, ohne sich vor dem Verstande Rechenschaft darüber abzulegen. Einige Mal fühlt er sich seinem Gott so nah, daß dieser selbst ihm sagen kann: Uns liegt es ob, die Offenbarung zu sammeln und (dir) vorzulesen, — haben wir sie aber vorgelesen, so folge ihr [1]). Mit dieser naïven Anschauung kreuzt sich aber eine andere, wonach geistige Wesen über die Kluft hinüber, die zwischen den Erdenwesen und Gott gähnt, ihm eine Himmelsbotschaft überbringen. Im Halbdunkel metaphysischen Schauens erblickt er sie um sich her thätig, in solcher Eile, daß ihre Form dem Auge verschwindet und nur von ihren Bewegungen Eindrücke zurückbleiben, bald wie von dahinrennenden Stuten, bald von sausenden Winden und schwebenden oder tauchenden Gestalten. Da die Verse, welche diese Vorgänge schildern, zu den dunkelsten des Korans gehören, scheint ein näheres Eingehen auf ihren Sinn nicht überflüssig.

Sie sind sämtlich in Schwurform eingekleidet und stehen zu Beginn von älteren Suren an der Stelle, wo sonst kürzere Beteuerungen Gottes, später besonders häufig die Versicherung steht, daß das Folgende eine göttliche Offenbarung wiedergäbe. Die orientalischen Erklärer räumen die Möglichkeit ein, daß von Engelswesen die Rede sei; die neuere Exegese verwirft solches in Anbetracht, daß diese Ausdrücke weibliche Geschlechtsform zeigen, womit der Prophet keine Wesen in der Nähe Gottes bezeichnen könne. Über diesen Einwurf aber kommt man leicht hinweg durch Hindeutung auf die Stellung, die einmal die früher besprochenen drei arabischen Göttinnen als Ġurnaiqe bei Gott inne hatten; und auch nach der Tilgung ihrer Spuren weist

[1]) 75, 7 f.

noch Sure 13, 12 das bedeutungsvolle Femininum mo'aqqibât „die auf der Ferse Nachfolgenden" auf, womit ohne Zweifel Engel bezeichnet sind. Bedenkt man ferner, daß mit der weiblichen Form häufig auch das Neutrum oder Abstractum ausgedrückt wird, so konnte sich das Anstößige in der Annahme weiblicher Engel bei den Hörern des Korans wohl zum Begriffe von Wesen unbestimmten Geschlechts abschwächen. Also darf man annehmen, daß an den bezeichneten Stellen Mohammed wirklich von geistigen Mächten redet, die als Werkzeuge Gottes für die Vermittlung der Offenbarung dienen, und ihre Übersetzung unter einigem Vorbehalt in folgender Weise formen:

100, 1–5. (Ich schwöre) bei den Himmelswesen, die wie schnaubende Stuten dahineilen, — Funken beim Anschlage sprühen lassen, — in der Frühe sich niedersenken, — die Mitteilung beständig sammeln, — zusammenstellen und vermitteln.

79, 1—5. Bei den Himmelswesen, die hinabtauchend eilen, — hurtig sich tummeln, — schwimmend dahingleiten [1]), — allen zuvorkommen, — den (göttlichen) Befehl vermitteln [2]).

77, 1—6. Bei den Himmelswesen, die hintereinander hergeschickt sind, — gleich Winden dahinwehen, — das (geschriebene) Buch entrollen [3]) — es in Teile zerlegen, — die Mitteilung niedertragen, — sei sie Verheißung oder Warnung.

51, 1—4. Bei den Himmelswesen, die (wie Gazellen) einherspringen, — Schwerwiegendes tragen [4]), — und doch leicht laufen, — den (göttlichen) Befehl vermitteln [5]).

37, 1—4. Bei den Himmelswesen, die in Reihen stehen, — mächtig erschüttern, — die Offenbarung lesen.

In die gleiche Zeit, wo die Phantasie Mohammeds von solchen ihn umgebenden Wesen erfüllt war, fallen auch koranische Berichte über Visionen [6]). Der Hauptunterschied zwischen dem eben erwähnten Schauen von Himmelswesen und diesen Visionen liegt darin, daß er in letzteren einen einzigen Himmelsboten erblickt haben will, und zwar so scharf, daß er keinen Einwand der Sinnestäuschung gelten läßt. Der erste Bericht in S. 80, 19—24 redet nur von einer einzigen Vision:

---

[1]) Vgl. 96, 40. — [2]) Vgl. 32. 4; 13, 2; 10, 3.
[3]) Vgl. 81, 10. — [4]) Vgl. 73, 5.
[5]) Qassama wird mit dabbara synonym sein.
[6]) arab. waḥj.

Ja, die Rede ist's eines hochedlen Sendboten, — eines machtbegabten, vielvermögenden beim Himmelsthroner, — dem man gehorchen muß, da er zuverläßig ist. — Haltet euren Landsmann nicht etwa für besessen! — Er sah ihn am klaren Himmel, — und da enthielt jener ihm die geheime Botschaft nicht vor.

Mit derselben Vision beschäftigt sich S. 53, 1—12 und berichtet außerdem von einer späteren:

Beim Sterne, wenn er hinabgleitet! — Euer Landsmann irrt und thört nicht — und redet nicht aus bösem Triebe; — sondern eine Vision ist es, die gesehehen, — wo ihn der Kraftreiche belehrte, — der Weisheitsvolle: Erst stand er still — und war am höchsten Himmel, — dann nahte er sich in schwankender Bewegung — bis auf zweier Bogenschüsse Nähe oder noch weniger — und teilte dann seinem Diener die Mitteilung mit. Nicht trog sich das Herz bei der Erscheinung. — Oder wollt ihr dennoch zweifeln an dem, was er erblickte? —

Sah er ihn doch herabkommen ein anderes Mal beim Lotosbaume von el-Muntahâ — in der Nähe des Gartens el-Ma'wâ: — da bedeckte die Erscheinung den Lotosbaum. — Nicht versah sich das Auge oder irrte, — und da erfuhr er von den Mitteilungen Gottes die größte [1]).

Soll man diese Visionen als thatsächliche Vorgänge im Seelenleben Mohammeds gelten lassen oder in ihnen nur ein Effektmittel seiner Predigt erblicken? Für jenes spricht die im großen und ganzen ehrliche und überzeugungstreue Haltung des Propheten während der mekkanischen Periode, für dieses aber eine auffallende Ähnlichkeit mit der ihm nicht unbekannten Vision des Moses auf Horeb; besonders die zweite Fassung scheint nach diesem Modell geformt, dabei aber noch mit einigen möglichst unbestimmten Zügen ausgestattet, so daß nicht zu entscheiden ist, ob Muntahâ und Ma'wâ himmlische oder mekkanische Örtlichkeiten bezeichnen sollen. Auch daß in der ersteren Gott und Engel nicht genau geschieden sind [2]), erinnert an das biblische Vorbild. Wären endlich diese Visionen von epochemachender

---

[1]) D. i. die Botschaft vom Weltgerichte, die auch sonst der große Koran (15, 87), die große Kunde (78, 2) heißt.

[2]) Denn 53, 10 kann nur Gott gemeint sein, da Mohammed sich als „seinen Diener" bezeichnet.

Bedeutung für Mohammed gewesen, so sollte man vermuten, er würde ihrer auch in späteren Suren häufiger Erwähnung gethan haben. Doch im Gegenteil: sie verschwinden mit dem Ausgange der ersten mekkanischen Lehrperiode ganz aus seiner Predigt. Den Grund dafür haben wir in einer bedeutend veränderten Auffassung der Stellung Mohammeds als Propheten zu suchen, wie sie die folgende Epoche brachte.

Als Weltgerichtsprediger war er je länger um so mehr dem Hohne und der Mißachtung seiner Mitbürger verfallen; denn die Welt ging ihren Lauf ruhig weiter, ohne daß nur eines der sie bedrohenden Vorzeichen, die er angekündigt hatte, wahrzunehmen war. Und als er, um den Verzug zu begründen, von einem noch vorher abzuhaltenden speziellen Gerichte über Mekkas Bewohner zu predigen begann, erweckte er auch damit nichts als den spöttischen Wunsch nach möglichster Beschleunigung. Jetzt galt es, Ruf und eigene Überzeugung neu zu befestigen durch tiefere Begründung seiner bisherigen Lehren, und diese fand sich einesteils in der Betonung der göttlichen Raḥma oder Menschenliebe, andererseits in der Annahme einer Offenbarung, in der nicht Drohungen und Verheißungen, sondern ethische Wahrheiten die Hauptstelle einnahmen. Damit trat Mohammed von seiner einsamen Höhe als Weltprediger zurück in die zahlreiche Schar gleichgearteter Propheten der Vorzeit, deren Tradition er für Arabien fortsetzen zu müssen glaubte. Dieser Schritt vom maßlos-phantastischen zum besonneneren Denken schafft auch dem Modus der Offenbarungsvermittlung eine philosophische Begründung:

42, 52. So haben wir dir einen Rûḥ (Geist), entsprungen aus unserm Amr, mitgeteilt; vorher wußtest du noch nicht, was das Kitâb, noch was der Glaube war; aber wir machten es (das Kitâb) zum Lichte, mit dem wir jeden beliebigen unserer Diener leiten; und so sollst auch du (mit ihm die anderen) auf einen geraden Weg führen.

Mit dem Umzuge nach Medina leitet sich wieder eine neue Wandlung in seiner Stellung als Prophet ein. Während die Geschichten der anderen Propheten fast ganz aus den Suren verschwinden und an ihrem Wesen kein Strichlein geändert wird, wachsen die Befugnisse Mohammeds stetig weiter, bis er sich als „strahlende Leuchte“ und „Siegel der Propheten“ — d. h. sowohl als zeitlich der Letzte und als der, welcher das entscheidende

Wort zu sprechen hat — über sie alle erhebt. Infolge des Anschlusses vieler neuen Volkselemente an den Islam, bei denen der Wille zum Glauben größer war als das Verständnis, bricht der Prophet manche frühere Spekulation ab, um an ihrer Stelle mit grobsinnlichen Begriffen und praktischen Schlagwörtern sicherer zu wirken. So läßt er jetzt den Vorgang seiner eigenen Inspiration als eine persönliche Mitteilung von Gott, übertragen durch seinen Diener Ǵibrîl (Gabriel) erscheinen [1]). Diese Auffassung fügte sich bequem der in spätmekkanischer Zeit vorgetragenen Erzählung von der Verkündigung Mariä [2]) an, nach welcher der Rûḥ, der zu Maria gesandt war, „ihr erschien wie ein schön gebildeter Mensch." Hier wird zwar der Name Gabriel noch verschwiegen, aber die Kenntnis von ihm muß bei Mohammed jedenfalls vorhanden gewesen sein; denn zu Anfang der medinischen Periode steht bereits dieser Name an Stelle seines ehemaligen Rûḥ, was wohl nur dem neutestamentlichen Berichte nachgebildet ist:

2, 91. „Wer ein Feind Ǵibrîls ist (er aber hat es auf dein Herz niedergebracht mit Gottes Erlaubnis zur Bestätigung dessen, was früher geoffenbart worden war, als Rechtleitung und frohe Botschaft für die Gläubigen). . . .

Noch in einer zweiten späteren Stelle wird Gabriel mit dem Titel Herr oder Patron (Maulâ) Mohammeds ausgezeichnet. Ob letzterer sich in Medina auch den Betrug erlaubt hat, von persönlichen Beratungen mit Ǵibrîl zu reden, ist nach dem Koran zwar nicht zu entscheiden, hat jedoch alle Wahrscheinlichkeit für sich; denn die Offenbarung hatte inzwischen einen Charakter angenommen, der wesentlich verschieden war von derjenigen in Mekka. Während hier alles in großen Umrissen vorgetragen war, wurde die medinische Offenbarung mosaïkartig aus kleinen Stücken aufgebaut, die meist infolge noch erkennbarer Anlässe entstanden. Aus zuverlässigen Traditionen wissen wir, daß die koranische Entscheidung über eine schwere Frage oft längere Zeit auf sich warten ließ; in diesen Zwischenraum eigene Über-

[1]) Und doch hatte er nicht lange vorher (25, 9) das Ansinnen der Mekkaner: „Käme doch nur ein Engel auf ihn hernieder" als absurd zurückgewiesen!

[2]) 19, 17.

legung einzuschieben, hätte zu Zweifeln am Wesen der prophetischen Intuition führen können: Beratungen mit dem Engel selber mußten daher diese zeitweilige Unschlüssigkeit bemänteln.

Weiterhin stellt Mohammed in Medina Gott zu sich in ein weit intimeres Verhältnis, als er es je bei einem der früheren Propheten behauptet hatte, und zwar bedeutet dieser Verkehr nicht eine innerliche Erhebung des Propheten zu der Grenze der göttlichen Sphäre, sondern ein Herabziehen Gottes in die allermenschlichsten Angelegenheiten. Soll es ja nur ein Mittel sein, um möglichst sklavischen Gehorsam bei den Gläubigen zu erzielen. In den seltenen Fällen, wo andere Propheten das Wort „Gehorche mir" auf die Lippen nehmen [1]), klingt es wie eine dringende Bitte, bei Mohammed aber bedeutet es den absoluten Befehl, dem gegenüber der wahre Gläubige nur die Antwort „Wir hören und wir gehorchen" zu geben hat [2]). Und wenn früher jeder Zwang auf religiösem Gebiete verpönt war, so begann jetzt die ärgste religiöse Tyrannei.

Mit dem Wachsen des Eigenwillens bei Mohammed hing es auch zusammen, wenn er sich jede richterliche Entscheidung allein anmaßte. Bei keinem der früheren Propheten war dieses Recht noch betont worden. Den Anstoß mag die spätjüdische Gerichtspraxis gegeben haben, welche von den Weisen, Schriftgelehrten und Rabbinen ausgeübt wurde. Doch wenn bei ihnen nie der Einzelne [3]), sondern immer ein Kollegium entschied, und auch diese Entscheidung nicht als unfehlbar angesehen wurde, so fühlte sich Mohammed als die einzige und irrtumslose Gerichtsinstanz. Wenn ferner im Judentum die Rechtspflege zu den übertragbaren Befugnissen eines Standes gehörte, so ließ Mohammed sie als Domäne eines einzigen Menschen erscheinen, der davon nicht einmal einem Nachfolger mitteilen konnte, weil sie eine Seite des auf Gott zurückgehenden Prophetentums darstellte.

So weit sich also Mohammed übermenschlich geben konnte, ohne Gefahr zu laufen, des offenbaren Betrugs überführt zu

---

[1]) Z. B. 71, 3; 43, 63; 36, 108, 110, 126 u. s. w.

[2]) 24, 50.

[3]) Nur der Bann konnte auch von jedem einzelnen Rabbi verhängt werden; vgl. über die jüdische Rechtspflege Weber: System, § 29.

werden, hat er es gethan. Seine Menschlichkeit betont er nur da, wo eine Kontrole seiner Handlungen möglich war. Aus diesem Grunde legt er sich auch nie die Kraft, Wunder zu wirken, bei, und das einzige Mal, wo er ein nicht durch ihn, sondern mit ihm geschehenes Wunder andeutet, nämlich die nächtliche Reise vom mekkanischen Tempel zur „äußersten Moschee“ [1]), d. h. zur Marienkirche in Jerusalem, nennt er es bald darauf nur ein Traumbild [2]). Somit konnte die spätere Theologie, die die Wunderkraft als einen Hauptbeweis für Mohammeds Prophetennatur anführt, nur mit abgeschmackten Traditionen ihre Meinung stützen [3]).

Verhältnis des Menschen zu den ihm gebotenen Heilsmitteln.

Die im Vorstehenden gegebene Einleitung zur mohammedanischen Rechtfertigungslehre: ein Gott, der menschliche Boten mit überirdischem Wissen ausstattet, damit sie den Ihrigen die Mittel an die Hand geben, um dem nahenden Verderben zu entrinnen und Einsicht in die Schätze der göttlichen Weisheit zu erhalten, diese Voraussetzung müßte zum Schlusse führen, daß es nun am Menschen selber liege, die Mittel zu seinem Heile anzunehmen oder abzulehnen. Denn in der menschlichen Natur, wie sie Mohammed zeichnet, herrscht ein freier Wille zur Anwendung der beiden Triebe, des guten wie des bösen, und die Sinne sind in der Erkenntnis der Wahrheit durch nichts getrübt. Deshalb mahnt Gott den Menschen des öfteren, doch nur sein Gehör, Gesicht, Gefühl zu gebrauchen, um die überall ausgestreuten Hindeutungen auf die Wahrheit zu erkennen. Folglich sollte der Mensch auch im stande sein, durch sie in der Botschaft des ihm zugesandten Propheten die Wahrheit zu erkennen und durch diese Erkenntnis seinen Willen zum Glauben zu bestimmen.

Dieser einfache Gedankengang tritt in verschiedenen der älteren Koransuren wirklich zu Tage:

81, 27 f. Dieses ist nichts anderes als eine Botschaft für die Welten, — für jeglichen von euch, der da will, daß er sicher stehe.

---

[1]) **17**, 1. — [2]) **17**, 62.

[3]) Vgl. die Aufzählung der angeblichen Wunder Mohammeds bei en-Nasafi, Pillar of the Creed (herausgegeben von W Cureton), S. 16.

76, 29 (= 73, 19). Dieses ist fürwahr eine Botschaft; wer darum will, ergreife den Weg zu seinem Herrn [1]).

76, 2—3. Wir erschaffen den Menschen mit Gehör und Gesicht, — wir leiten ihn zum Wege, wo er sich entweder dankbar oder undankbar beweisen mag.

Ganz das Gleiche besagt auch eine bisher als besonders dunkel angesehene Stelle:

90, 8—13. Machen wir dem Menschen nicht zwei Augen, — dazu Zunge und Lippen — und führen ihn hin zum Doppelwege? [2]) — Doch er wagt sich nicht auf den steileren Weg. — Und was meinst du, was der steilere Weg bedeute? — Loslassung von Sklaven u. s. w.

Nur durch eine solche Rede konnte Mohammed hoffen, seinem Evangelium Anhänger zu verschaffen: er veränderte sie erst zu einer Zeit, als er sah, daß die natürliche Erkenntnis und Selbstbestimmung die Mehrzahl der Mekkaner nur zur Ablehnung seiner Predigt führten, und daß selbst Leute, deren Charakter er seine Achtung nicht versagen durfte, wie etwa sein väterlicher Beschützer Abu Ṭâlib, bei ihrem Heidenglauben beharrten. Nun suchte er nach einer Lösung dieses früher ungeahnten Problems. War etwa der Mensch doch anders beanlagt, als er bisher angenommen hatte, oder war der Grund im Schoße der göttlichen Weisheit verborgen? Und wie man die Erklärung des Dunklen lieber jenseits der Wolken vermutet, als bei sich selbst sucht, so ergriff auch Mohammed den Ausweg, daß eine göttliche Gnadenwahl und Bestimmung zum Glauben oder Unglauben über die Menschen herrsche [3]). Seltsamer Kontrast in seiner Lehre von der göttlichen Natur! In dem Augenblicke, da er ihr als Grundzug die

---

[1]) Die Fortsetzung: „Aber ihr wollt nicht, es sei denn daß Gott will; er ist allwissend, allweise; — er führt in seine Gnade ein, wen er will und bereitet den Ungläubigen eine schlimme Strafe", ist ein abschwächender Zusatz aus späterer Zeit; als solchen kennzeichnet er sich deutlich durch die in der älteren Zeit noch nicht gebrauchten Epitheta: allwissend, allweise und durch den Begriff der Raḥma oder Gnade. Ein ähnlicher Zusatz ist ohne Zweifel auch 81, 29.

[2]) D. i. der Weg des Guten und des Bösen; vgl. dazu die neutestamentl. Ausdrucksweise vom schmalen Wege des Guten und dem breiten des Bösen.

[3]) Die spätjüdische Theologie kennt nur eine göttliche Vorherbestimmung der äußeren Schicksale des Menschen, nicht auch seiner innerlichen Gesinnung, vgl. Weber, System, S. 217 ff.

Raḥma oder Liebe zuspricht und sie damit der Menschheit so nahe wie möglich entgegenkommen läßt, rückt er sie durch die Gnadenwahl in die entlegenste Ferne der Unerforschlichkeit zurück [1]). Die Hinwendung zum Glauben verwandelt sich jetzt aus einem menschlichen Willensakte in einen Gnadenakt Gottes, und nicht auf die Gesamtheit der Menschen, sondern nur auf Auserwählte ergießt sich diese Gnade.

Diese Ansicht, die mehr und mehr den Charakter eines Grunddogmas des Islams bekommt, ist dem Koran in zahlreichen Wiederholungen und Wendungen einverleibt, aus denen wir folgende hervorheben:

42, 6. Gott würde, wenn er wollte, sie alle zu einer einzigen Religionsgemeinde machen; aber er führt nur ein in seine Gnade, wen er will, und die Ungerechten werden weder Fürsprecher noch Helfer haben.

32, 13. Falls wir wollten, so könnten wir jeder Seele ihre Leitung (zum Glauben) bringen; doch fest steht mein Wort: Füllen will ich die Hölle mit Vertretern aller Genien und Menschen!

10, 100. Es ist keinem gegeben, gläubig zu sein, außer mit Erlaubnis Gottes.

Am häufigsten aber wiederholt sich der Gedanke in der typischen Formel: Gott führt zum Glauben, wen er will, und zum Unglauben ebenfalls, wen er will.

Die furchtbare Schroffheit der Annahme, daß der Mensch unfähig sei, sich selbst zum Glauben zu bestimmen, versuchte der Koran in einer Anzahl älterer Suren durch einen wichtigen Zug zu mildern; er setzte das aus der religiösen Beanlagung des Menschen, seiner Ḥanifennatur [2]) fast mit Notwendigkeit hervorkeimende Streben nach innerer Vollkommenheit, wenn es vom festen Willen getragen ist, als ein Mittel, das die Gnadenwahl Gottes beinflussen könne. Diese Hinneigung zu Gott wird zuerst durch das Zeitwort anâba ausgedrückt [3]):

---

[1]) Wie ganz anders die neutest. Lehre bei II Petri, cap. 3, 9.: Der Herr verziehet die Verheißung nicht, wie einige meinen, sondern er ist langmütig euretwegen und will nicht, daß etliche verloren gehen, sondern daß sich alle zur Buße wenden.

[2]) Vgl. Seite 59 f.

[3]) So in Sure 50, 42, 40, 39, 38, 34, 31, 30, 13, 11, 60, in den beiden letzteren Suren aber nicht mehr von den Menschen im allgemeinen, sondern nur von Abraham gesagt.

40, 13. Niemand läßt sich predigen, es sei denn, daß er Hinneigung hat.

39, 19. Solchen, die sich vom Götzendienste abwenden und zu Allah hinneigen, gilt die frohe Botschaft.

42, 12. Gott wählt zu sich, wen er will, und leitet zu sich hin, wer Hinneigung fühlt.

Während dieser Ausdruck aber bald veraltete, entwickelte sich ein anderer, fast gleichzeitig aufgekommener zu solcher Bedeutung, daß er der Religion Mohammeds den Namen geben konnte: aslama bezw. Islâm. Auch er soll zunächst Hinneigung und Hingebung an Gott ausdrücken, zu der der Mensch sich selbst bestimmt, damit die Berufung zum Glauben ihn um so leichter erreiche [1]):

28, 53. Wenn ihnen die Offenbarung vorgetragen wird, so sagen sie: Wir glauben, daß sie die Wahrheit ist von unserm Herrn, und vorher schon hatten wir uns der Hingebung beflissen.

In der Folgezeit wurde aber an Stelle des freien Willens vielfach Gott als Meister über diese Hinneigung zur Religion angesehen:

6, 125. Wen Gott leiten will, dem macht er die Brust für den Islam offen; wen er irre führen will, dem macht er sie enge und gepreßt, so daß ihm ist, als wenn er gen Himmel aufstiege.

Dadurch erhält in späteren Suren der Ausdruck Islam, wenn er in die Initiative des Menschen verlegt wird, fast mehr den Begriff von Resignation als von hoffnungsvoller Hinneigung.

Wie Gott es anstellt, um die natürliche Regung zum Glauben in solchen Menschen, die er irre führen will, zurückzuhalten, wird noch durch andere bildliche Ausdrücke angedeutet:

17, 47 f. Wenn du die Offenbarung liest, so machen wir zwischen dir und jenen, die noch nicht an das Jenseits glauben, einen unsichtbaren Vorhang;

Und breiten über ihre Herzen Decken, so daß sie die Lehre nicht begreifen und legen in ihre Ohren Schwerhörigkeit.

---

[1]) Ursprünglich bezeichnet Mohammed sich selbst als den ersten, der sich an Gott hingiebt (Muslim), vgl. 39, 14: Sprich: Es ist mir befohlen, daß ich Allah diene, indem ich ihm den Wandel weihe und ferner, daß ich der erste der Muslime sei. Sehr bald aber beehrt er seine Vorbilder im Prophetentume, sowie jeden Gläubigen mit dem gleichen Titel; ja, er behauptet, daß jedes Wesen im Himmel wie auf Erden gottergeben sei, einerlei, ob freiwillig oder gezwungen, vgl. 3, 77.

2, 6. Gott versiegelt ihre Herzen, und über ihr Gehör und Gesicht ist eine Decke gelegt.

Die Entfernung alles dessen, was eine Zeitlang mildernd auf die Gnadenwahl wirken konnte, ließ endlich diese zur vollkommenen Prädestination werden, d. h. zur Annahme einer Scheidung der Menschen in Begnadete und Verworfene vom Augenblicke des Erschaffens an:

7, 178. Wir haben viele von den Genien und Menschen für die Hölle erschaffen; darum haben sie Sinne, womit sie nicht erkennen, Augen, womit sie nicht sehen, Ohren, womit sie nicht hören; solche sind wie Tiere, ja, noch tiefer wie jene in die Irre geführt, und leben achtlos[1]).

---

[1]) Am Zustandekommen der Lehre vom Qadr und Qaḍâ, d. i. dem urvorzeitlichen Ratschlusse Gottes, der jedes individuelle Eigenhandeln zur mechanischen Verrichtung herabdrückt, jener Lehre, vor der die Thatkraft der muslimischen Völker immer mehr abstirbt, trägt nicht so sehr der Koran, als die spätere theologische Wissenschaft die Hauptschuld. Nach jenem steht zwar alles, was einmal in Erscheinung treten soll, schon vorher im göttlichen Buche eingezeichnet, und schöpft Gott aus ihm ein allumfassendes Wissen; aber ob und wie diese himmlischen Faktoren das Handeln des Menschen beeinflussen, bleibt fast ganz unerörtet. Daß sich Mohammed im allgemeinen die irdischen Vorgänge aus einem Zusammenwirken himmlischer und menschlicher Thätigkeiten erklärte, dürfte aus zwei medinischen Surenstellen zur Genüge hervorgehen:

3, 159 f. Wie? Nachdem euch ein Schlag getroffen, da ihr schon (vorher) zweimal soviel schluget, sprecht ihr: Von wannen ist dieses: Sprich: Solches stammt von euch selbst. Gott aber hat Macht über alles.

Und was euch traf am Tage, da die beiden Heere auf einander stießen, geschah auf Gottes Zulassung und damit er wisse, wer stark und wer schwach im Glauben sei u. s. w.

4, 80 f. . . . Wenn ein Glücksfall ihnen begegnet, so sprechen sie: Dieses ist von Gott! Doch wenn etwas Übles ihnen begegnet, so sprechen sie: Solches stammt von dir (o Mohammed)! Sag ihnen: Alles kommt von Gott . . . . Was einem an Gutem begegnet, das kommt von Gott, und was einem an Schlimmem begegnet, das kommt von dir selbst . . .

Lehre von den Pflichten.

Die Pflichten im allgemeinen; Begriff der Rechtfertigung.

Der koranische Sprachgebrauch unterscheidet als zwei verschiedene Begriffe: von Gott recht geleitet und selig werden. Das Erstere gilt zwar als Vorbedingung des Andern, und wer nicht zum Glauben geleitet ist, kann nichts thun, um der Verdammnis zu entgehen; aber dem Gläubigen ist keineswegs die Erlangung der Seligkeit von Gott gewährleistet. Mag der Mensch durch sich selbst oder durch Gottes Gnadenwahl auf den rechten Weg (sabîl, hudâ) geleitet sein, in jedem Falle muß er seine Kraft und Willensenergie einsetzen, um die grade Richtung bis ans Ende einzuhalten. Hierin kommt ihm Gott durch verschiedene Anordnungen zu Hilfe; zunächst dadurch, daß er „keiner Seele mehr aufbürdet, als sie zu leisten im stande ist“ [1]). Weiter vermittelt er jedem Gläubigen die vollständige Kenntnis seiner Heilsmittel:

9, 116. Gott pflegt nie ein Volk irre gehen zu lassen, nachdem er es zum Rechten hingeleitet hatte, bevor er ihm klar macht, wovor es sich zu hüten habe.

Die Nichtbenutzung der Heilsmittel bedeutet demnach bei den Gläubigen einen Akt unentschuldbarer Sorglosigkeit.

Das Maß der Forderungen, das Gott an die Gläubigen stellt, ist für alle gleich und fest bestimmt; es wird gewöhnlich durch zwei Begriffe ausgedrückt, mit denen der Koran an überaus vielen Stellen operiert: Glaube und Verrichtung der guten Werke:

95, 6 (= 84, 25 und 41, 7). Die, welche glauben und die guten Werke thun, ihrer wird ein unvergänglicher Lohn sein.

85, 11 (u. sonst häufig wiederholt). Die, welche glauben und die guten Werke thun, ihnen werden Gärten zuteil, an deren Fuße Wasserbäche fließen.

---

[1]) 23, 64; 2, 286.

5, 12. Gott hat denen, die glauben und die guten Werke thun, die Verheißung gegeben: Verzeihung und großer Lohn soll ihnen werden.

Es bedeutet aber in dieser ständigen Verbindung der Glaube (Imân) die religiöse Gesinnungstüchtigkeit, das Fürwahrhalten dessen, was Gott durch Mohammed geoffenbart hat [1]) also einen Begriff, dessen Ursprung man eher in der christlichen Theologie als in der des Judentums vermuten darf. Unter der Verrichtung der guten Werke, (ṣâliḥ oder ṣâliḥât) wird die praktische Bethätigung der religiösen Gesinnung durch Ausüben bestimmter Pflichten gegen Gott und die Menschen verstanden; dieser Begriff deckt sich ungefähr mit dem jüdischen Doppelbegriff der Gesetzeswerke (miṣwôth) und Liebeswerke (gemîlûth ḥesadîm), aus denen eine spätere Zeit auch nur die eine Klasse der Miṣwôth im allgemeinen bildete [2]). Es fragt sich nun, ob Mohammed von Anfang an das Heil an die Zusammenwirkung der beiden Mittel des Glaubens und der Werkthätigkeit geknüpft gedacht hat. Für die frühmekkanische Zeit wird das kaum anzunehmen sein; denn hier steht vor allem die Ausübung von guten Werken im Vordergrunde, mit denen der Mensch am Gerichtstage erscheinen muß:

101, 5 f. Wessen Wage schwer (an guten Werken) ist, der wird sich in einem glücklichen Leben sehen; — wessen Wage aber leicht ist, dessen Mutter ist der Abgrund [3]).

99, 1—8. Wenn die Erde in gewaltige Erschütterung gerät, — wenn sie ihre Lasten (Toten) ausspeit, — und der Mensch fragt: Was geschieht mit ihr? — Dann teilt sie ihre Kunde mit, — daß dein Herr es ihr bedeutet habe. — Dann steigen die Menschen getrennt hervor, um ihrer Werke ansichtig gemacht zu werden. — Wer dann am Guten soviel wie ein Körnchen gethan hat, sieht es wieder; — wer aber an Bösem soviel wie ein Körnchen gethan hat, sieht es ebenfalls.

Zu den guten Werken tritt aber schon bald als Unterlage und treibendes Motiv die Furcht vor dem richtenden Gotte [4]) und der Glaube an die Verheißung des Gerichtes [5]) hinzu, ohne

[1]) Das Nähere darüber siehe im Kapitel von den Einzelpflichten.

[2]) Weber, System, S. 273 ff.

[3]) Arabisch: hâwija, entsprechend dem syrischen: hautâ-. Die Flügelsche Einteilung der Verse ist verfehlt; jeder von ihnen ist in zwei zu zerlegen.

[4]) **92**; 5; **79**, 40; **76**, 7; **67**, 12.

[5]) **92**, 16.

daß jedoch der Sprachgebrauch schon eine beständige Verbindung zwischen den zwiefachen Forderungen geschaffen hätte. Erst der Raḥmaperiode war es vorbehalten, die feste dogmatische Formel: Glauben und die Werke thun, zu schaffen und die gegenteiligen Ansichten als ketzerisch zu bekämpfen. Eine derselben, die wohl aus dem Kreise der Heiden stammen mochte, war, daß die guten Werke allein ohne Hinzutritt des Glaubens ewigen Nutzen brächten. Gegen sie sind unter anderen folgende Stellen gerichtet:

39, 65. . . . Wenn du Götzendienst treibst, so ist dein Werk nichtig und du wirst zu den Verdammten zählen.

14, 21. Ein Gleichnis derer, die ihren Herrn nicht anerkennen, ist dieses: Ihre Werke sind wie Asche, in die der Wind an einem stürmischen Tage mit Macht bläst,; so haben sie nichts von dem, was sie gewirkt haben [1]).

Auch die sentimentale Auffassung von einem bloß theoretischen, nicht praktischen bethätigten Glauben findet ihre Verurteilung:

6, 159. . . . . Am Tage, da eines der Zeichen deines Herrn eintrifft, nützt der Seele nicht ihr Glaube, wenn sie nicht schon vorher gläubig geworden ist oder in ihrem Glauben Gutes gewirkt hat.

Zu der offiziellen Zweizahl der religiösen Pflichten gesellt sich im weiteren Verlaufe der Raḥmaperiode gelegentlich noch eine dritte, die Buße (tauba), gedacht als Verbindung von Reue (istaġfara) und Umkehr zum Guten (tâba):

19, 61. Die, welche Buße thun, glauben und Gutes verrichten, werden das Paradies betreten, und ihr Verdienst wird nicht geschmälert.

Die Wichtigkeit dieser neuen Forderung wird in dem Maße stärker betont, als sich Mohammed von der nutzlosen Beschäftigung mit den heidnischen Mekkanern zur Sorge um die inneren Bedürfnisse seiner Gemeinde wendet, also gegen Ende der mekkanischen und Beginn der medinischen Periode. Zum Verständnis dieser Pflicht muß aber erst die Betrachtung vom Wesen der Rechtfertigung vorausgeschickt werden.

---

[1]) Vgl. auch 18, 115; 5, 17; 24, 39; 2, 114; 9, 70.

Den Einfluß, den die Heilsmittel auf die Seele des Menschen und auf den göttlichen Ratschluß bezüglich der Vergeltung ausüben, hat sich Mohammed in verschiedenen Zeiträumen verschieden vorgestellt. Anfänglich vertritt er den Standpunkt, daß die Erfüllung der Pflichten den inneren Menschen reinige, die Sünde wegnehme und einen Zustand in ihm schaffe, wodurch er der Seligkeit würdig erscheine. Hierin spiegelt sich wieder der Geist der jüdischen Synagoge, die sich vornehmlich auf dem Gedanken von der Reinigung durch das Gesetz auferbaut hatte. So kann es nicht auffallen, daß der jüdische Ausdruck für den Vorgang der inneren Reinigung „zakkâ" im Koran sich wiederfindet, worunter hier wie dort nur die Ausübung der guten Werke verstanden werden soll [1]). Diese Reinigung vorzunehmen, wird anfangs noch in die Macht des Menschen gestellt; aber vom Momente an, wo die Gnadenwahl den ganzen früheren Gedankengang des Islams unterbricht, muß auch die Idee der Selbstreinigung jedes Einzelnen absterben, und nachdem damit das Wesentlichste an diesem Begriffe verschwunden ist, geht auch das Wort dem Untergange entgegen. Vereinzelt wird es noch gebraucht, um die Seligsprechung auszudrücken, die Gott am jüngsten Tage für den einen Teil der Menschen bestimmt:

2, 169 (vgl. **3**, 71) . . . Gott redet mit ihnen (den Verheimlichern der Schrift) am Tage der Auferstehung nicht und erklärt sie nicht für gerecht, und ihrer wartet eine schmerzliche Strafe.

4, 52. Siehst du nicht die, welche sich selbst für gerecht erklären? Aber nur Gott erklärt für gerecht, wen er will [2]).

In noch engerer Begrenzung erscheint dieser Begriff, wenn er auf die Reinigung durch den Mund des Propheten angewandt wird, da dieses nicht viel anderes als das Quittieren über empfangene Almosen bedeutet [3]). In dem Maße, wie die Idee der inneren Reinigung sich verflüchtigte, erhob sich die populärere Ansicht zu dauernder Herrschaft, daß die Rechtfertigung nur einen Akt gerechter Lohnverteilung darstelle [4]). Auch sie ist dem Judentume

[1]) Vor allem das Almosenspenden, weshalb das Substantiv zakkât im Koran später nur noch mit Pflichtalmosen zu übersetzen ist.

[2]) Es ist nicht ausgeschlossen, daß in beiden Stellen das Reinigen nur die während des Lebens erfolgende Berufung zur Rechtleitung bedeute.

[3]) Vgl. **2**, 123; **2**, 146; **62**, 2; **3**, 158; **9**, 104.

[4]) **41**, 7 kann als erste Belegstelle hierfür betrachtet werden.

nicht fremd, entspricht aber ungleich mehr dem Geiste des Christentums, das von den alttestamentlichen Gesetzeswerken wenig beibehalten hatte, und so mag ihr Eindringen in den Islam als ein weiterer Beleg der christlichen Strömung während der Raḥmaperiode betrachtet werden.

Jetzt stellen Übung des Glaubens und Verrichtung der Pflichtwerke Handlungen von bestimmtem Werte dar, wofür Gott einen gleich großen Wert im Himmel anschreibt [1]) und dem Menschen nach seinem Tode unverkürzt auszahlt; das Gegenteil, die Pflichtversäumnis, repräsentiert einen Verlust, dessen Höhe ebenfalls von Gott dem Menschen in seine Lebensrechnung eingestellt wird. Die Konsequenz hiervon würde nun sein, daß beim Eintritt des Menschen ins Jenseits Lohn und Schuld genau verglichen und der überwiegende Teil den Ausschlag für seine Seligkeit oder Verdammnis gebe. Doch Mohammed konnte sich mit dieser in der jüdischen Theologie [2]) genau durchgeführten Begleichungsweise nicht befreunden; er trachtete danach, den Gläubigen ihr Verdienst als unvertilgbar, ihre Schuld dagegen als tilgbar erscheinen zu lassen. So redet er denn von einer verschiedenen Berechnungsweise des Guten und des Bösen; jenes soll mit Zinsen zu doppelter, ja zehnfacher Höhe anschwellen können, das Böse aber wird im allgemeinen stets einfach angesetzt, weil Gott nie ungerecht verfahre. Schon hierdurch kann die Aburteilung eines Gläubigen im Jenseits nicht leicht zu seinen Ungunsten ausfallen. Bleibt aber doch noch ein kleiner Posten vom Bösen in seiner Rechnung stehen, so giebt es Mittel genug, auch diesen verschwinden zu lassen. Gott in seiner Gnade bedeckt oder übersieht nämlich dem Gläubigen gern kleine Vergehen und läßliche Sünden:

53, 32 f. Gott gehört alles im Himmel und auf Erden, um denen, die Böses thun, ihre Werke zu vergelten und denen, die Gutes thun, Gutes wiederzugeben:

Ihnen, die schwere Verbrechen und Schändlichkeit meiden oder sich der Sünde nur auf halbem Wege nähern [3]); denn dein Herr ist reich an Vergebung.

---

[1]) 21, 94.

[2]) Vgl. Traktat Qidduschin, 1, 10.

[3]) Das sind wahrscheinlich die in der Vorstellung begangenen Sünden, hebräisch: harhûr, welche auch das Judentum durch geringe Sühnopfer getilgt werden läßt, vgl. Weber, System, S. 282.

4, 35. Wenn ihr nur die schweren Übertretungen meidet, so bedecken wir euch euer Böses und führen euch an einen ehrenreichen Ort.

Alle schwerwiegenden Verschuldigungen kann aber die Buße auf Erden sühnen, und so erklärt es sich, weshalb mit dem Fortschreiten der Lehre vom Lohne des Guten die Notwendigkeit der Buße mehr und mehr betont wird. Durch ihre Kraft werden alle Folgen des Bösen bedeckt oder verwischt, ja sogar in Lohn umgewandelt:

25, 70. Wer Buße thut, glaubt und Gutes verrichtet, ihnen verwandelt Gott ihr Böses in Gutes; denn er ist verzeihend und barmherzig.

Den umgekehrten Fall, daß einem Ungläubigen Verdienst von seinen guten Werken anzurechnen wäre, wo die jüdische Lehre irdischen Lohn eintreten läßt, giebt der Koran überhaupt nicht zu, da es nicht in der Macht eines Ungläubigen läge, verdienstliche Werke zu verrichten.

Die Pflichten im besonderen.

Nach der Festlegung der Formel für die Forderungen Gottes an die Menschen: „Glauben und die guten Werke thun", ging Mohammed weiter dazu über, nach diesen Gesichtspunkten die von ihm gelegèntlich eingeschärften Einzelpflichten zu einem abgerundeten Ganzen zu vereinigen. Hierbei standen ihm als Vorbild deutlich die zehn Gebote Gottes vor Augen, von deren Mitteilung an Moses, allerdings ohne Nennung ihrer Zahl, einige spätmekkanische Suren zu berichten wissen [1]); machte er sich nun ihre innere Disposition ganz zu eigen, so änderte er an ihrem Inhalte auch nur da, wo sie ihm entweder nach seiner Auffassung zu viel boten oder Lücken aufwiesen. So schuf er gegen das Ende der mekkanischen Lehrperiode dem Islam einen Pflichtenkodex, der in zwölf knappen Artikeln alle hisherigen Vorschriften zusammenfaßte und den meisten derselben einen Anhang von Erläuterungen und Begründungen beifügte [2]):

[1]) Vgl. 19, 53 f.; 7, 142 ff.

[2]) Mohammed unterscheidet wie der Dekalog zunächst Pflichten gegen Gott dann solche gegen die näher und entfernter stehenden Menschen. Die ersten macht er in zwei Artikeln ab, indem er für das jüdische Sabbatgebot damals noch

17, 23—40. I. Mache nicht neben Allah einen anderen Gott, auf daß du dereinst nicht verurteilt und hülflos dasitzest.

II. Angeordnet hat dein Herr: Ihr sollt nur ihm allein dienen und

III. die Eltern mit Güte behandeln, mag nun einer von ihnen, oder mögen beide in deinem Hause ihr Alter verbringen; und sage nicht pfui und rede nicht unfreundlich, sondern ehrerbietig mit ihnen. Und neige zu ihnen den Fittich der Unterwürfigkeit aus liebreichem Sinne und bete: Herr, sei barmherzig gegen sie, gleichwie sie mich erzogen haben von klein auf. — Euer Herr kennt am besten und weiß in allen Fällen die Gesinnung eurer Seele, wenn ihr gerecht sein wollt.

Gegen die Bußfertigen aber ist er voll Verzeihung.

IV. Und gieb den Verwandten, Bettlern und Wanderern den Anteil, der ihnen zukommt; doch fall dabei nicht in Verschwendung; denn die Verschwender sind Brüder des Satans, und der Satan war voll Undank gegen seinen Herrn.

Wenn du ihnen etwas abschlagen mußt, weil du selbst auf die Barmherzigkeit deines Herrn angewiesen bist und von ihr hoffst, so sprich wenigstens zu ihnen ein freundliches Wort.

Laß deinen Arm weder unbeweglich an deiner Schulter sein,

---

nichts Ähnliches einzusetzen wußte. Um wieder in die Reihe zu kommen, teilt er das IV. Gebot in zwei. Dem Verbote der Tötung giebt er ebenfalls eine doppelte Fassung, indem das, was die Kinder anbelangt, dem über die Elternliebe Gesagten angeschlossen wird, was aber die übrigen Menschen betrifft, erst nach dem familienrechtlichen Verbote des Ehebruches kommt. Bei den Vorschriften für das Verhalten gegen entfernter Stehende verläßt er in etwa Zahl und Anordnung des Dekalogs; so entspricht bei ihm Gebot VIII und X dem siebenten, XI dem achten in jenem; das neunte und zehnte des Dekalogs faßt er zu einem, dem XII, nicht unpassend zusammen; endlich fügt er mit Gebot IX eine nur dem Islam eigene, wichtige Bestimmung an einem nur fast zu untergeordneten Platze bei. — Die Beeinflussung durch die 10 Gebote Gottes wird indirekt durch folgende dem Schlusse der späteren Fassung angehängten Worte eingestanden:

6, 155 f. Einst brachten wir dem Mose das Kitâb in thunlichster Vollkommenheit, als eine Spezifizierung jeglichen Thuns, als Rechtleitung und Barmherzigkeit, auf daß sie (die Juden) an die Ankunft ihres Herrn glauben möchten;

Dieses aber ist auch ein Kitâb, das wir geoffenbart haben, ein heiliges; so folgt ihm denn und fürchtet Gott, auf daß er euch Liebe erweise.

noch reiche mit ihm, so weit du nur eben kannst; sonst wirst du einmal verachtet und bloß dasitzen.

Gott verleiht das tägliche Brot, wem er will, und sorgt vor; denn er erkennt und sieht seine Diener.

V. Tötet nicht eure Kinder aus Sorge vor Verarmung, denn wir nähren sie und euch; es ist aber ihre Tötung ein großer Irrwahn.

VI. Begeht nicht Unzucht, sie ist Schändlichkeit und Sünde.

VII. Tötet nicht die von Gott für unverletzlich erklärte Seele, es sei denn nach dem Rechte; wer aber mit Unrecht getötet wird, dessen Anwalt verleihen wir Vollmacht (zur Rache), falls er nicht die Grenze im Töten überschreitet, und Beistand.

VIII. Rühret nicht das Gut der Waisen an, außer zu ihrem Besten, bis sie zu ihren Mannesjahren kommen, und

IX. haltet den Vertrag; denn er wird eingefordert.

X. Gebt volles Maß, wo ihr meßt, und wägt mit rechter Wage; das ist die beste und schönste Weise.

XI. Verdächtige nicht, wenn du nichts Sicheres weißt; denn von Ohr, Auge und Herz wird einst Rechenschaft gefordert.

XII. Schreite nicht übermütig auf Erden; denn die Erde wirst du nicht spalten können und bis zur Höhe der Berge nicht reichen.

Die Übertretung alles dieses ist deinem Herrn ein Greuel.

Wenn die Wichtigkeit dieser Aufstellung hier erst in einer Schlußbemerkung hervorgehoben wird: „Solches hat dir dein Herr aus der göttlichen Weisheit geoffenbart", so leiten die bedeutsamen Worte: „Heran! ich will euch vortragen, was euer Herr euch verboten hat", eine abermalige Zusammenstellung der Pflichten ein, an Zahl zwar etwas gekürzt und in der Motivierung beschränkter, doch nach Disposition und Auswahl der früheren fast gleich [1]):

6, 152 f. Gesellt eurem Herrn nichts bei; behandelt die Eltern mit Güte; tötet nicht eure Kinder aus Armut, wir ernähren euch und sie; begeht nicht Schänd-

[1]) Man beachte, daß das neunte Gebot hier mit Nachdruck an das Ende gesetzt wird.

lichkeiten, weder offen noch heimlich: tötet nicht die von Gott für unverletzlich erklärte Seele, es sei denn nach dem Rechte. Solches hat er euch verordnet, vielleicht daß ihr einsichtig werdet.

Rühret nicht das Gut der Waisen an außer zu ihrem Besten, bis sie zu ihren Mannesjahren kommen. Gebet rechtes Maß und Gewicht; (wir belasten keine Seele mit mehr, als was sie tragen kann). Wenn ihr redet, redet wahr, trifft es auch einen Verwandten. Haltet den Vertrag Gottes. Solches hat er euch verordnet, in der Annahme, ihr würdet euch belehren lassen wollen [1]).

In Medina scheint der Prophet auf diese Fassungen nicht mehr viel Gewicht gelegt zu haben; denn nur S. 4, 40 wiederholt sie in stark veränderter Form und mit verkürztem Inhalte. Die Ursache hierfür mag daran liegen, daß er über der Sucht, neue Pflichten und Kulteinrichtungen zu dekretieren, die großen ethischen Gesichtspunkte der früheren Zeit aus dem Gesichte verlor; und da er die Grenze des pflichtmäßig Gebotenen immer weiter rückte, handelte er in seinem eigenen Interesse, wenn er die Gemeinde nur auf das allgemeine Prinzip: „Glauben und gute Werke thun" verpflichtete, ohne die Einzelheiten anders als gelegentlich zu erwähnen. Wir werden jedoch in der folgenden Betrachtung der Heilsmittel des Islams uns an die Disposition halten, welche der Prophet in der mekkanischen Lehrperiode aufgestellt hat, dabei aber die wichtigeren Zusätze der medinischen Zeit, die fast alle Pflichten gegen Gott betreffen, in diese als Unterparagraphen einreihen.

Erstes Gebot.

Mit dem ersten Gebote des Islams: Mache nicht neben Allah einen anderen Gott, soll im allgemeinen die Pflicht des Glaubens an die Wahrheiten der von Mohammed gelehrten Religion ausgedrückt werden. Das Wort „Glauben" (âmana, subst. îmân oder amâna) bedeutet ursprünglich sich einer Sache versichern; im religiösen Sinne ist es der Willensakt, sich bestimmte Lehrsätze so tief zu eigen zu machen, daß, wie der Koran einmal bezeichnend sagt,

[1]) Kürzere, weniger vollständige Zusammenfassungen der gebotenen Pflichten finden sich noch in 31, 12—18; 25, 64—68; 16, 92.

das Herz darin ausruht[1]). Der von dem Menschen geforderte Glaube betrifft nicht die Entschließung zu seiner Annahme; denn diese wird von Gott nach eigener unberechenbarer Gnadenwahl bestimmt:

10, 100. Keiner Seele ist es gegeben, gläubig zu werden, außer wenn Allah es erlaubt.

Einige Widersprüche hiergegen müssen der noch nicht genügend abgeklärten Lehre von der Gnadenwahl zu gute gehalten werden, z. B. wenn vom Unwerte des Glaubens, den der Mensch angesichts des Gerichtes sich aneignen könne, geredet wird[2]). So beschränkt sich der koranische Glaubensbegriff auf die Festhaltung des von Gott zum Geschenk gegebenen Glaubens vermittelst eines energischen Willensaktes.

Das Aufkommen der Glaubenspflicht hatte zunächst den Zweck, das Dogma von dem einen Gotte und allenfalls noch das vom zukünftigen Gerichtstage zum festen Besitz jedes Anhängers des Islams zu machen; solches unterschied damals zur Genüge den Muslim vom Heiden.

Mit dem Eintritte in die medinische Wirkungssphäre wurde aber dem Propheten klar, daß zwischen seiner Religion und der Gottesgläubigkeit noch weite Unterschiede bestanden. Abgesehen von den Juden und Christen, die noch manche spezielleren Lehren vertraten, machte sich auch in der Gemeinde der Muslime eine doppelte Religionsauffassung geltend: neben solche, die in keiner Weise von der Meinung des Propheten abzuweichen wagten, stellten sich andere, die nicht ganz auf das Recht verzichteten, sich selbst das Maß der religiösen Einzelheiten zurecht zu legen, und zwischen Vorschriften Gottes und Zuthaten seines Propheten einen Unterschied herausfanden[3]). Gegen diese Partei, die der Koran im Gegensatze zu den Starkgläubigen (Mu'minûn) die Schwachgläubigen oder Zweifler (Munâfiqûn) nennt, führte Mohammed, um nur eine religiöse Meinung in den Reihen der Muslime herrschen zu lassen, die Fehde fort, die früher nur gegen die Ungläubigen gerichtet gewesen war. Gleich die erste Sure der medinischen Zeit eröffnet den Angriff gegen sie in folgender Weise:

2, 7—12. Mancher von den Leuten spricht: Wir glauben an Gott und den jüngsten Tag; allein sie glauben nicht.

[1]) **13**, 28. — [2]) **40**, 85; **6**, 159. — [3]) Vgl. **47**, 28; **4**, 149.

Sie suchen Gott und die Gläubigen zu betrügen; doch sie betrügen nur sich selbst und merken es nicht.

In ihren Herzen ist Siechtum (Zweifel); so läßt sie Gott daran zunehmen, und eine schlimme Strafe erwartet sie dafür, daß sie lügen. —

Sagt man ihnen: „Richtet kein Unheil auf Erden an!“ so sagen sie: Wir stiften Heil.

Nicht doch, nur Unheil; aber sie wissen es nicht.

Sagt man ihnen: „Glaubet wie die Übrigen!“ so sagen sie: „Sollen wir glauben wie die Thoren?“ Aber Thoren sind sie selbst und wissen es nicht.

Ihrem Schwanken zwischen Glauben und Unglauben, göttlicher Leitung und eigener Bestimmung widmet der Koran einige seiner bezeichnendsten Gleichnisse:

2, 16—19. Sie sind wie Leute, die sich ein Feuer angezündet haben; da sein Glanz einmal das, was um sie herum war, bestrahlt hatte, nahm Gott ihr Licht hinweg und ließ sie im Finstern, so daß sie nichts sahen.

Taub, stumm und blind (sind sie); darum finden sie nicht den Rückweg.

Oder wie wenn ein Gewitter vom Himmel kommt mit Finsternis, Donner und Blitz. Sie stecken ihre Finger in die Ohren ob des Krachens in Todesangst; doch Gott umfaßt die Leugner.

Der Blitz raubt ihnen fast das Gesicht; so oft er ihnen leuchtet, gehen sie, und dunkelt es über ihnen, so stehen sie wieder. Wollte aber Gott, so nähme er ihnen ganz ihr Gehör und ihr Gesicht.

Als mit der Zeit diese Partei auch noch einen stark politischen Anstrich bekam, da sie in gleichem Maße, wie Mohammed den Islam zu verstaatlichen strebte, ihn in seine religiösen Grenzen zurückzustauen trachtete, suchte ihr der Prophet mit zwei Mitteln entgegenzutreten. Dem religiösen Liberalismus begegnete er mit einem Credo von genauer bestimmten Einzelheiten:

2, 130 (= 3, 78). Sprecht: Wir glauben an Gott und das, was uns geoffenbart ist, und was geoffenbart ist an Abraham, Ismaël, Isak und Jakob und die Stammeshäupter, und was Mose empfangen hat und Jesus, und was die Propheten von ihrem Herrn empfingen, ohne daß wir zwischen einem unter ihnen eine Scheidung machen, und wir ergeben uns in Gottes Willen.

Späterhin ward auch noch die Engellehre in das Dogma aufgenommen [1]). Um aber der Opposition gegen den Staatsbegriff des Islams die Spitze abzubrechen, wurde allmälig die Idee des religiösen Glaubens in die eines allgemeinen Gehorsams gegen Gott und den Propheten hinübergespielt; dem Propheten gehorchen wird als Kehrseite des Gottesglaubens hingestellt:

2, 285. Der Gesandte glaubt an das, was ihm sein Herr offenbart, und so sollen alle Gläubigen auch an Gott, seine Engel, seine Bücher und seine Gesandten glauben, ohne zwischen letztern eine Scheidung zu machen, und sollen sagen: „Wir hören und wir gehorchen."

Dieser Gehorsam wird zuerst nach dem Siege von Bedr gefordert, wo es in betreff der Beute heißt: Gehorchet Gott und seinem Gesandten, wenn ihr gläubig sein wollt [2]). Er erfährt in der Folgezeit zwar eine kleine Abschwächung [3]), dringt aber nach Verwindung der Niederlage bei Oḥod mit doppelter Kraft wieder durch und wird an die Spitze aller religiösen Pflichten des Islams gesetzt, so daß der Koran einmal den übergetretenen Beduinen sagen kann:

49, 14. Der Glaube ist zwar noch nicht in eure Herzen eingegangen; doch wenn ihr Gott und seinen Gesandten gehorcht, so wird er euch von euren Werken nichts entziehen.

Damit war jetzt nicht nur für die Einzelpflichten, sondern auch für ihre beiden höchsten Kategorien „Glauben und die guten Werke thun" ein Oberbegriff gefunden, dessen Äußerlichkeit die gewaltige Geistesknechtung der Gemeinde während der medinischnn Periode unwiderleglich charakterisiert.

Zweites Gebot.

A. Das Gebet.

Unter Gottesdienst verstand der Prophet während der mekkanischen Periode nichts als die Verrichtung der Gott schuldigen Gebete. Vom Menschen, dem Geschöpfe und darum Sklaven Gottes, wurde ein sichtbares Zeichen seiner Dienstbarkeit verlangt; es steht ihm kein anderes zu Gebote, als das Gebet, das sich darum im Islam unter einer Reihe von Formen giebt, die dem Zeremoniell gegenüber einem von Sklaven umgebenen Herrn

[1]) 4, 135. — [2]) 8, 1. — [3]) 24, 53.

entnommen sind. Es besteht im unterwürfigen Stehen (qâma), im Beugen des Rückens (ṣallâ), im Knieen (raqa'a), im Ausgestrecktliegen (saǵada)[1]; und auch dort, wo die Ausdrücke nicht von Körperstellungen hergenommen sind, wie bei dem aus dem Aramäischen stammenden sabbaḥa (Preisen) und ḏakkara, Erwähnung thuen, hat doch das so gestaltete Gebet nicht als freiwilliges Opfer, sondern als schuldiger Tribut zu gelten. Erst in der Raḥmaperiode ist vorübergehend von sittlichen Einwirkungen des Gebetes auf den Menschen die Rede:

29, 44. ... Es hält das Gebet von Schändlichem und Schmählichem ab.

Doch veräußerlicht die medinische Zeit es wieder zu einer reinen Demonstration vor den Augen Gottes.

Schon von Anfang an scheint das Beten nicht Privatsache gewesen zu sein, sondern eher einen gemeinschaftlichen Charakter als Anlaß zur Versammlung der Gemeinde gehabt zu haben. Der Tadel, den S. 107, 6 gegen das Beten vor den Augen der Leute richtet, beweist nichts dagegen; denn unter der Öffentlichkeit kann hier sehr wohl die Heidenschaft allein verstanden sein. Jedenfalls mußte das Zusammenwohnen und Zusammenhandeln der Gemeinde in späterer Zeit die Abhaltung der täglichen Pflichtgebete zu einem öffentlichen und gemeinschaftlichen Akte werden lassen, wobei, wenn eben möglich, der Prophet die Rolle des Gebetleiters spielte[2]. Auch stecken die koranischen Gebete so tief im Formelhaften und tragen so wenig Individuelles an sich, daß sie weit besser in den Mund einer Gebetsversammlung oder eines Vorbeters, als für den stillen Verkehr des Einzelnen mit Gott zu passen scheinen[3].

---

[1]) Wie weit die Gemeinde in medinischer Zeit hierin ging, mag man aus 48, 29 folgern: „Infolge ihres im Liegen verrichteten Betens ist eine Marke auf ihren Gesichtern!"

[2]) Vgl. 4, 103.

[3]) Man vergleiche das sogenannte Vaterunser des Islams, die erste Sure, ein Gebet von ziemlich dürftigem Inhalte, das dem Lobpreise Gottes die Bitte um Leitung zur wahren Religion anschließt:

Preis sei Allah, dem Herrn der Welten, — dem Erbarmer, dem Barmherzigen, — dem Könige des Gerichtstages! — Dir dienen wir und dich rufen wir um Hülfe an: — Führe uns die grade Straße, — die Straße derer, denen du Gnade zukommen läßt, auf die du nicht zürnest und die nicht in die Irre gehen!

Das Formelhafte des Gebetes wird erhöht durch eine Reihe von äußerlichen Anordnungen. So wird betreffs der Tonstärke der Stimme festgesetzt:

17, 110. Mache dein Gebet weder zu laut noch zu leise, sondern wähle die Mittelstraße [1]).

Weiter ist das Gebet von jeher an bestimmte Tageszeiten gebunden gewesen [2]); diese waren während der mekkanischen Periode Morgendämmerung, Sonnenuntergang und Nacht:

50, 38—39. Ertrage in Geduld, was sie sagen, und preise deinen Herrn vor Aufgang der Sonne und vor ihrem Untergange — und preise ihn in der Nacht.

11, 116. Verrichte das Gebet an den beiden Tagesgrenzen und während eines Teils der Nacht [3]).

Von diesen drei Pflichtgebeten durften die zwei ersten weder verschoben noch abgekürzt werden, das Nachtgebet aber war wie im Spätjudentume [4]) an weniger strenge Gesetze gebunden:

73, 1—4. O du in Decken Eingehüllter! — Durchwache die Nacht bis auf ein Kleines, — etwa die Hälfte oder darunter — oder auch darüber und rezitiere den Koran.

Die Festsetzung der drei Gebetszeiten lehnt sich deutlich an die drei Pflichtgebete der Juden, vielleicht auch an die bei den christlichen Mönchen üblichen Horen an. In Medina erfolgte eine Umgestaltung und Erweiterung des früheren Gebetsritus. Das Nachtgebet, ehemals als Probe eines guten Gläubigen ge-

---

Inniger klingt die Bitte, mit der die zweite Sure endigt: Herr, straf' uns nicht, wenn wir vergaßen oder fehlten; Herr, leg' uns nicht eine Bürde auf, wie du sie denen vor uns aufgelegt hast; Herr, laß uns nicht tragen, was wir nicht vermögen, und vergieb und verzeihe uns und erbarme dich über uns! Denn du bist unser Schutzherr. Darum hilf uns gegen das Volk der Ungläubigen!

Nicht für die gemeinschaftlichen Gebetsübungen, sondern für den Privatgebrauch scheinen die 2 Stoßgebete zur Abwehr des Bösen (S. 113 und 114) bestimmt, deren letztes so lautet: Ich nehme meine Zuflucht beim Herrn der Menschen, — dem Könige der Menschen, — dem Gotte der Menschen — vor dem Übel des Einbläsers, des Schleichers. — der einbläst in das Herz der Menschen, — (und) vor den Genien und Menschen.

[1]) Nachahmung einer jüdischen Vorschrift, vgl. Geiger, Was hat Moh. u. s. w. S. 89.

[2]) Es ist ein „Kitâb mauqût", vgl. 4, 104.

[3]) Vgl. auch 20, 130; 17, 80 f.

[4]) Vgl. Traktat Berachôth 4, 1.

priesen [1]), ward jetzt, um der Gemeinde von Kriegern den Genuß des Schlafes nicht zu rauben, bedeutend verkürzt:

72, 20. Es weiß dein Herr, daß du bald fast zwei Drittel, bald die Hälfte, bald ein Drittel der Nacht durchwachst, desgleichen auch eine Anzahl deiner Genossen; da Allah die Nacht und den Tag mißt, so weiß er, daß ihr es nicht berechnen könnt und verzeiht es euch. So rezitiert nur einen Korantext. Er weiß auch, daß unter euch Kranke sein werden und Reisende, die von Gottes Gnadenfülle Erwerb suchen, und andere, die für Gottes Sache kämpfen; so rezitiert den Koran, verrichtet das Gebet u. s. w.

Ein neues Gebet wurde ferner in die Tagesmitte eingeschoben:

2, 239. Verrichte sorgfältig die (früheren) Gebete, dazu auch das mittlere.

Ob auch das fünfte der später üblichen Pflichtgebete schon von Mohammed eingerichtet worden ist, läßt sich aus dem Koran nicht beweisen [2]). Ohne Zweifel werden jedoch manche der jetzt bestehenden kleineren Gebetsgebräuche auch auf Anordnungen Mohammeds zurückgehen, wenn auch der Koran sie nicht ausdrücklich erwähnt; giebt er sich doch mit Ritualbestimmungen meistens nur da ab, wo früher gepflegte Gebräuche modifiziert werden sollen. Deshalb erfahren wir aus ihm einiges über die Qibla d. h. die Richtung, nach welcher der Betende sich zu wenden hat. Mohammed hatte eine Zeitlang, vielleicht schon in Mekka, die Seinigen angehalten, nach der Sitte der Juden beim Beten das Gesicht gen Jerusalem zu richten. Politische Gründe bestimmten ihn aber im Jahre 2 der Flucht, den Gläubigen die Qibla nach Mekka aufzuerlegen, und läßt darum Gott im Koran sprechen:

2, 139 (u. fast wörtlich noch v. 144 u. 145). Wir sehen, wie dein Gesicht am Himmel hin und her irrt; so wollen wir dich zu einer Qibla weisen, die dir wohlgefällt: Wende dein Antlitz hin zum heiligen Gebetshause, und wo immer ihr seid, wendet euer Gesicht dorthin.

Als eine medinische neue Bestimmung muß auch das Waschen vor jedem Gebete angesehen werden, ein Zug, der in Ver-

---

[1]) Vgl. 51, 17.

[2]) Eine Hypothese über seine Entstehung siehe Mohammed, Bd. I, S. 54, Anm. 5.

bindung mit der Lehre vom rituell Reinen und Unreinen dem Judentum entlehnt ist. Noch geraume Zeit nach der Oḥodschlacht wurden religiöse Waschungen nur in Ausnahmefällen vorgenommen:

4, 46. Ihr Gläubigen, nahet nicht dem Gebete in trunkenem Zustande [1]), damit ihr wisset, was ihr sprecht, auch nicht befleckt, es sei denn auf der Reise, bevor ihr euch gewaschen habt.

Später aber erweitert Mohammed das Gebot der Waschung nach der Pollution zu einer allgemeinen vor jedem Gebete zu verrichtenden Pflicht:

5, 8--9. Ihr Gläubigen, wenn ihr zum Gebete euch erhebt, so wascht euer Gesicht und eure Arme bis an die Ellenbogen und reibt euren Kopf und eure Füße bis zu den Knöcheln.

Ein Zusatz, wonach in Fällen, wo kein Wasser zur Stelle ist, die Abreibung mit feinem Sande vorgenommen werden soll, findet sich ebenso im spätjüdischen Ritus.

Einen weiteren Nachtrag zur Gebetspflicht bildet die Bestimmung, daß an einem bestimmten Tage der Woche, dem Freitage, sich die ganze Gemeinde zum Beten und Anhören einer Predigt in der Moschee versammeln solle:

62, 9. Ihr Gläubigen, wenn am Freitage zum Gebete gerufen wird, so beeilt euch, das Gedächtnis Gottes zu feiern und laßt den Handel; jenes ist euch besser, wenn ihr es wissen wollt.

Erst das Gefühl vollständiger religiöser Unabhängigkeit konnte eine solche Demonstration schaffen; deshalb ist kein Grund vorhanden, ihr Vorhandensein schon für die Periode der Unfreiheit in Mekka anzusetzen, um so mehr, als der Koran nichts davon erwähnt. Im Übrigen ähnelt der mohammedanische Freitag nur sehr wenig dem Sabbat der Juden oder dem Sonntag der Christen. Die Bedeutung eines Ruhetages geht ihm vollständig ab [2]), und Mohammed bezeichnet die Sabbatruhe ausdrücklich als eine Einrichtung für Juden und Christen:

16, 125. Die Sabbatruhe ist nur für jene gemacht, welche in betreff ihrer (d. i. ihres Tages) uneins sind; dein Herr aber entscheidet zwischen ihnen am Tage der Auferstehung hinsichtlich ihres Streitpunktes.

---

[1]) Nachahmung einer jüdischen Vorschrift, vgl. Wünsche, Babyl. Talm. I, 202.

[2]) Vgl. 62, 10. Wenn das Gebet zu Ende ist, so zerstreut euch über die Erde hin und suchet vom Überflusse Gottes euren Teil d. h. geht euren gewohnten Beschäftigungen nach.

Deshalb räumt er auch in seiner Nachahmung des Dekalogs in höchst auffälliger Weise dem Sabbatgebote gar keine Stelle ein. Wenn er trotzdem von zwei Gottesgerichten erzählt, die auf Sabbatschänder herabgekommen seien, indem die einen in Affen verwandelt [1]), die anderen mit Entziehung der sonst regelmäßig ihnen zuschwimmenden Fische bestraft wurden [2]), so sollen diese Vorhaltungen nur das gesetzeswidrige Treiben der Juden beleuchten, nicht aber den Gläubigen zu warnendem Beispiel dienen.

B. Wallfahrt und Opfer.

Aus verschiedenen mekkanischen Suren und Traditionsberichten geht mit Gewißheit hervor, daß Mohammed seit seinem Auftritte als Prediger das uralte Heiligtum von Mekka nicht als heidnischen Tempel, sondern als Stätte der wahren Gottesverehrung betrachtete und darum keinen Anstand nahm, bei ihm seine Andacht zu verrichten und die Seinigen zum Besuche anzuspornen. Diese auffällige Thatsache erklärt sich, wie schon früher bemerkt wurde, aus der Idee, daß, wie einstmals alle Menschen Monotheisten gewesen seien, auch alle Gotteshäuser im Dienste Allahs gestanden hätten:

72, 18. Die Bethäuser sind Allahs; so rufet (in ihnen) neben Allah keinen anderen Gott an.

Daß der Prophet dieser Ansicht bis zu seinem Ende treu geblieben ist, geht aus der spätesten Sure hervor:

9, 17 f. Nicht ziemt es den Götzendienern, der Bethäuser [3]) Allahs zu pflegen, da sie gegen sich selbst ihren Unglauben bezeugen; es sind darum ihre Werke tot, und sie selbst werden ewig in der Hölle weilen.

Der Bethäuser Allahs soll nur der pflegen, wer an ihn und den jüngsten Tag glaubt, das Gebet verrichtet, Almosen giebt und nichts fürchtet außer Gott.

Die Bestätigung für unsere Ansicht liefert die Geschichte der Kriegszüge Mohammeds. Nirgends wurden von ihm auf seinem Siegeslaufe durch Arabien Heidentempel zerstört [4]), während die

[1]) 2, 61 (wohl auch 7, 166).

[2]) 7, 163.

[3]) Der Ausdruck bezieht sich auf alle Tempel, nicht auf die mekkanische Moschee allein.

[4]) Nur Ḫâlid erlaubte sich in seiner Rohheit den Tempel der el-'Ozza in Naḫla zu zerstören.

Bilder der Götzen überall, wo man ihrer habhaft wurde, der Vernichtung anheim fielen; auch kein Brief, worin unterworfenen Stämmen die Bedingungen des Islams diktiert werden, spricht mit einer Zeile von der Zerstörung ihrer alten Heiligtümer. Es hielt eben Allah von neuem seinen Einzug in die früher ihm geraubten Stätten.

Aber mit der Meinung, daß alle Tempel ursprünglich Stätten der wahren Gottesverehrung seien, war in der mekkanischen Periode nicht auch die andere verbunden, daß alle Tempelgebräuche dem Dienste Allahs anständen; dadurch wäre zu vieles, was den Islam prinzipiell vom Heidentume trennte, erschüttert worden. Der heidnische Araber sah den Schwerpunkt der Religion in dem äußerlichen Tempeldienst, der vornehmlich im Schlachten (ḏabḥ) von Opfertieren, Bestreichen der heiligen Steine mit ihrem Blute (masḥ) und dem feierlichen Reigen rings um das Heiligtum (ṭawâf oder sa'j) bestand. Wichtigere Kultstätten hatten ihre Feste, wobei aus den genannten Gebräuchen ein feststehendes Zeremoniell gebildet worden war. Für Mittelarabien war das Fest (el-ḥaǵǵ), das in der zweiten Woche des Monats Ḏu-l-Ḥiǵǵa in der Ebene von 'Arafa unweit Mekka gefeiert wurde, ein Ereignis von großer religiöser und kommerzieller Bedeutung; doch auch die Ka'ba von Mekka zog zumal in den vier heiligen Monaten zahlreiche Pilger zur 'Omra d. h. Besuchung an. Der Geschäftssinn der Qoraischiten hatte zu Mohammeds Zeit zwischen Haǵǵ und 'Omra eine Verbindung hergestellt, die zur Folge hatte, daß die ursprüngliche Verschiedenheit der beiden Feiern sich mehr und mehr verwischte.

Da der Koran in seinem mekkanischen Bestandteile dieser Feste und ihrer Gebräuche keine Erwähnung thut, so darf man schließen, daß der Prophet sie zum mindesten für überflüssig gehalten habe. Nur in der ältesten Zeit gebraucht er einen Ausdruck, der dem Schlachtopfer den Charakter einer rituellen Handlung zu geben scheint:

108, 1—3. Fürwahr, wir gaben dir Vermehrung; — so bete zu deinem Herrn und schlachte! — Dein Hasser aber wird kinderlos sein.

Ob hiermit aber das Tempelopfer oder jedes andere Schlachten, das seinen ursprünglichen Sinn als Opfer bei den Arabern nie ganz verloren hatte, gemeint ist, läßt die abgebrochene Form der Sure nicht erkennen.

Erst die Kriegspolitik des Propheten in medinischer Zeit beschenkte den Islam mit der zweifelhaften Bereicherung von offiziellen Wallfahrts- und Opfergebräuchen. Der Zustand der Ruhe und Sicherheit, den die Gemeinde durch die Übersiedelung nach Medina erlangt hatte, erweckte in Mohammed die Sorge, daß ein Kriegszug gegen die von ihm gehaßte Stadt Mekka nicht populär sein würde, und bestimmte ihn, durch künstliche Mittel das Verlangen nach dem Wiederbetreten der kaum verlassenen Stätten hervorzurufen. Deshalb appellierte er an das stärkste Gefühl, das in seiner Gemeinde lebte, das religiöse, indem er die Ka'ba als das vorzüglichste Heiligtum Allahs hinstellte und ihr sowie den Bräuchen von Ḥaǵǵ und 'Omra durch eine kluge Fiktion die Weihe des Verehrungswürdigen erteilte. Er läßt den Patriarchen Abraham auf Gottes Geheiß bei der Ka'ba seinen Wohnsitz nehmen und dort als ersten Festleiter auftreten:

22, 27—31. (Gott spricht): Geselle mir hier nichts abgöttisch bei nnd reinige mein Haus für die, welche es umgehen, betend bei ihm stehen, sich beugen und niederwerfen;

Und verkündige unter den Menschen die Wallfahrt (ḥaǵǵ), daß sie zu dir herkommen zu Fuße und auf schlanken Kamelen, hervor aus den tiefen Felsschluchten,

Damit sie ihren Vorteil hier besorgen und den Namen Gottes aussprechen an bestimmten Tagen über dem, was wir ihnen an Vieh zur Nutzung geben: Esset davon und speiset auch den Elenden und Bettler!

Sodann auch, daß sie den Zustand ihrer Unreinheit beenden, ihre Gelübde einlösen und das uralte Gebetshaus umwallen.

Also sei es; wer aber die heiligen Gebräuche Allahs ehrt, für den wird es bei seinem Herrn ein Verdienst sein. Erlaubt ist euch aber alles Vieh, ausgenommen solches, das euch durch die Offenbarung verboten ist [1]). Doch meidet den Greuel der Götzenbilder und trügerische Rede!

Damit war außer der Verehrung der Götzenbilder und den früheren Gebetsformeln alles, was dem heidnischen Pilger in Mekka Pflicht gewesen war, dem Kultus des Islams angehängt.

---

[1]) D. h. verendetes Vieh, Schweine und alles, bei dessen Tötung der Name eines anderen Gottes ausgesprochen war.

Nach dieser allgemeinen Freigebung der altheidnischen Gebräuche erfolgten noch verschiedene Einschränkungen und Erweiterungen. Während unter den Opfern ausdrücklich die gemästeten Opferkameele (badana) als Allahs würdig bezeichnet wurden [1]), erging ein bestimmtes Verbot gegen die früher den Tempeln zugehörigen Kamele und Hengste [2]). Erweitert wurde der Umfang des heiligen Gebietes durch Freigebung des Ṭawâfs um die zwei kleinen mekkanischen Heiligtümer Ṣafâ und Marwa [3]), und endlich auch von der Zeremonie am Berge 'Arafa [4]).

War so, längst bevor ein Muslim die heiligen Stätten wieder zu betreten wagen konnte, die religiöse Weihe über sie ausgegossen, so holte die folgende Zeit, als Mekka für den Islam wiedergewonnen war, noch manche Kleinigkeiten an Wallfahrtsverordnungen nach, z. B. das Verbot der Jagd und die Erlaubnis des Fischfanges [5]).

Als obligatorische Pflichten haben allerdings alle dem Heidentume nachträglich entlehnten Gebräuche nicht zu gelten; Gott hat sie aus Gnade den Gläubigen freigegeben [6]), damit sie sich auch durch Befolgung des geratenen Guten (taṭawwa') Verdienste erwürben [7]). Doch der Umstand, daß der Prophet selbst von der göttlichen Erlaubnis in Bezug auf 'Omra und Ḥaǵǵ Gebrauch machte, genügte, um später strengen Gläubigen eine einmalige Pilgerfahrt nach Mekka als religiöse Pflicht erscheinen zu lassen.

Eine ablehnende Stellung nimmt Mohammed gegenüber der heidnischen Unterscheidung von Geweihtem, das dem profanen Gebrauche entzogen war (ḥarâm), und Erlaubtem (ḥalâl) ein. Schon gegen Ende der mekkanischen Zeit spricht er sich ganz allgemein hiergegen aus:

10, 60 f. Was haltet ihr von dem, was Gott euch an Nahrungsmitteln herabsendet, wobei ihr Geweihtes und Erlaubtes un-

---

[1]) 22, 37. — [2]) 5, 102.

[3]) 2, 153. Ṭawâf muß hier wohl als Umgang genommen werden, nicht, wie die spätere Sitte es forderte, als Lauf zwischen beiden Stätten, da in diesem Falle statt bihimâ bainahumâ gesagt werden müßte.

[4]) 2, 192. — [5]) 5, 1, 96 f.

[6]) Vgl. 22, 38: Auf diese Weise haben wir sie euch unterworfen (d. i. in euern Dienst gestellt), auf daß ihr Gott für eure Rechtleitung preisen möget.

[7]) Vgl. 21, 27; 2, 91. 153.

terscheidet? Sprich! Hat Gott euch solches erlaubt oder dichtet ihr es Gott nur an?

Was bedeutet aber Mutmaßung derer, die auf Gott Lügen ersinnen, am Tage der Auferstehung? Nein, Gott ist voll Gnade gegen die Menschen, aber die meisten danken ihm nicht[1]).

Sodann erwähnt Sure 6, gewissermaßen ein Abschiedswort an die Mekkaner vor der Flucht nach Medina, in Vers 137 bis 145 eine Reihe von Einzelheiten, wobei die Widersinnigkeit dieser heidnischen Begriffe gegeißelt und der Schluß gerechtfertigt werden soll, daß sie Erfindungen von Menschen seien, um Unwissende irre zu führen. Die Besprechung der arabischen Gebräuche führt den Propheten dann dazu, die verwandten jüdischen Begriffe von rituell Reinem und Unreinem[2]) als göttlichen Ursprungs anzuerkennen, ohne jedoch seine Gemeinde an sie zu binden, da sie eine Strafe für die Vergehen Israels darstellten[3]). Zwischen beide von ihm bekämpften Meinungen stellt er aber die, welche für seine Anhänger Gültigkeit haben solle:

6, 146. Sprich: Nicht finde ich in dem, was mir geoffenbart wurde, daß etwas dem Genusse verboten sein soll, außer es wäre verendetes Vieh oder ausgeschüttetes Blut oder Schweinefleisch, (denn solches ist Unreinigkeit) oder Lästerliches, was einem anderen als Allah zu Ehren geschlachtet wurde; wer aber ohne eigene Lust oder Übertretung dazu gezwungen wird, dem wird Gott verzeihen und sich barmherzig erweisen.

Zu dieser Verordnung setzt die medinische Zeit nur weniges hinzu: der Begriff Verendetes wird in Sure 5, 4 genauer definiert als Erstickes, zu Boden Geschlagenes, zu Tode Gefallenes, durch die Hörner eines andern Tieres Getötetes und von wilden Tieren Zerrissenes, außer wenn eine rituelle Schlachtung unter Anrufung

---

[1]) Im Anschlusse an die Aufhebung der Unterscheidung von Geweihtem und Profanem wird auch die Gewohnheit unterdrückt, sich unbekleidet den Heiligtümern zu nahen, vgl. 7, 29 f.

[2]) Vgl. Smend, Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte, S. 334: Reinheit erscheint im Gesetz vielfach als Vorbedingung der Heiligkeit. Aber auch Reinheit bedeutet ursprünglich die Freiheit von Beziehungen zu übersinnlichen Potenzen, die man meiden will und die auch der Gott von sich stößt, dem man dient.

[3]) 6, 147; 4, 158.

des Namens Gottes vorher noch erfolgen konnte; für die Zeit der Wallfahrt, während welcher nach altheidnischer Sitte der Pilger sich im Zustande der Weihe (Iḥrâm) befand, wird auch der Genuß von Wildpret untersagt [1]).

C. Beobachtung der heiligen Monate und des Fastens.

Im altmekkanischen Sonnenjahre gab es vier Monate Ḏu-l-Qa'da, Ḏu-l-Ḥiǵǵa, Moḥarram und Raǵab, d. i. den elften, zwölften, ersten und siebenten Monat, während deren jede Fehde schwieg, die Blutrache aufgeschoben wurde und Gelegenheit zu friedlicher Annäherung von sonst getrennt lebenden Stämmen vorhanden war. Ihren heiligen Charakter verdankten sie ursprünglich bestimmten Tempelfesten, deren Feier in diese Jahreszeiten fiel und Veranlassung zu Jahrmärkten und sonstigen Versammlungen gab. Da die Araber es aber nicht verstanden, Jahr und Monate in ein richtiges Verhältnis zu einander zu setzen, so waren starke Verschiebungen der Monate aus ihrer ursprünglichen Jahreszeit eingetreten, und die ungeschickte Einfügung eines Schaltmonats hatte nur dazu geführt, daß die natürliche Ordnung der Zeiten sich noch mehr verwirrte. Dieser Zustand der Jahreseinteilung forderte dringend eine Regelung heraus.

So lange Mohammed nur religiöse Zwecke verfolgte, ließ ihn die Jahresordnung gleichgültig [2]); die heiligen Monate hatten keine innere Bedeutung für ihn, da er noch keine Feste in seinen Kultus eingesetzt hatte, und dieser Gleichgültigkeit gab er noch von Medina aus den deutlichsten Ausdruck, indem er einmal einen Beutezug im Monat Raǵab anordnete [3]). Erst durch Übernahme des mekkanischen Festes in den Ritus bekam einer der heiligen Monate, Ḏu-l-Ḥiǵǵa, von neuem Geltung, wodurch die Institution von heiligen Monaten überhaupt eine Stütze erhielt. Als daher das Interesse der islamischen Staatseinrichtungen im Jahre 9 der Fl. den Propheten bewog, die Irrtümer der bis-

[1]) 5, 1.

[2]) Daß Mohammed noch in spätmekkanischer Zeit sich nach dem Sonnenjahre richtete, beweist u. a. 17, 13: Wir haben Tag und Nacht als zwei Mitteilungen eingesetzt: so lassen wir bald die der Nacht verschwinden und machen die des Tages sichtbar . . . damit ihr die Zahl der Jahre und die Zeitrechnung kennt.

[3]) Vgl. Bd. I, S. 83.

herigen Jahresrechnung durch Proklamirung des reinen Mondjahres ohne Schaltmonat zu korrigieren — ein Unternehmen, das im Verlaufe der Zeit die orientalische Chronologie zu einer der allerverwickeltsten gemacht hat — da versuchte er auch die Einrichtung aller vier heiligen Monate zu retten und bezeichnete sie als von Gott eingesetzt [1]); da er aber das, was ehemals ihre Heiligkeit ausmachte, das Kampfverbot, nicht aufrecht hielt, sondern in ihnen nur die Beobachtung eines moralischen Wandels verlangte, so waren sie doch für die Folgezeit so gut wie abgeschafft.

Kann mithin die Hochhaltung der heiligen Monate kaum unter die Pflichten des Muslims gegen Gott gezählt werden, so wurden auf den Gläubigen während des ehemals durch nichts ausgezeichneten Monats Ramaḍân schwere Pflichten gehäuft, die des Fastens. In Mekka war dem Propheten das Fasten nur eine gelehrte Reminiszenz aus dem Judentume gewesen [2]); in Medina aber räumte er ihm einen Platz im Kult des Islams ein. Die diesbezügliche Bestimmung wurde dem Koran wahrscheinlich um die Mitte des Jahres 2 der Flucht eingefügt:

2, 179—81. O ihr Gläubigen, das Fasten ist euch wie ehemals euern Vorgängern geboten.

Eine Reihe von Tagen (sollt ihr fasten); wer von euch aber krank oder auf Reisen ist, der soll die gleiche Anzahl Tage nachfasten, und wer es vermag, auch einen Armen speisen; will einer sich letzteres freiwillig auferlegen, so wird es ihm verdienstreich sein; aber auch euer Fasten allein ist schon etwas Verdienstliches. —

Da der Monat Ramaḍân derjenige ist, worin der Koran als Leitung für die Menschen als Beweis für die Rechtleitung und als Abschnitt des göttlichen Buches herabgesandt worden ist, so soll jeder von euch, der zu Hause weilt, darin fasten; wer aber krank oder auf Reisen ist, soll die gleiche Zahl von Tagen nachfasten.

Alle Wahrscheinlichkeit spricht nun dafür, daß der Prophet unter den „Vorgängern" der Gläubigen hier die Christen verstanden hat und nicht die Juden. Bei diesen war die Pflicht des Fastens auf einen einzigen Tag des Jahres, den großen Versöhnungstag, beschränkt, an dem jedoch die strengste Enthaltung

[1]) 9, 36. — [2]) Vgl. 19, 29.

von Speise und Trank, von Waschen und Salben, von Schuhtragen und Beischlaf während 24 Stunden gefordert wurde. Die beiden Hauptmomente des jüdischen Fastens, Kürze der Zeitdauer und Strenge der Enthaltung, vermißt man durchaus in Mohammeds Vorschrift. Die festgesetzte Dauer von einem Monate gleicht aber zu sehr den 36 Tagen [1]), welche die Christenheit des Orients dämals dem Fasten widmete, um nicht als eine vereinfachte Nachahmung derselben zu erscheinen. Innerhalb dieser Zeit bestand das christliche Fasten in der Enthaltung von Speise und Trank am Tage, während bei Anbruch der Nacht eine Sättigung erlaubt war. Auch für den Islam galt dasselbe; nur läßt es sich nicht ausmachen, ob von Anfang an schon die ganze Nacht für den Genuß von Nahrungsmitteln freigegeben wurde. Daß endlich das mohammedanische Fasten dem Andenken an die Herabkunft der Offenbarung an den Propheten gelten solle, mag auch Nachahmung der christlichen Anschauungsweise sein, wonach die Fastenzeit dem Andenken an die Vorbereitung Christi zum Lehramte gewidmet ist.

Zu dieser ersten Fastenverordnung des Islams [2]) giebt Vers 183 offenbar eine spätere Zusatzbestimmung. In der Gemeinde mußte wohl in Folge jüdischer Beeinflussung Meinungsverschiedenheit entstanden sein darüber, ob der Fastende sich auch des Beischlafs zu enthalten habe. Solches verneint der Prophet und bezeichnet die strengere Auffassung als einen allerdings verzeihlichen Selbstbetrug. Zugleich scheint er erst jetzt die einmalige abendliche Sättigung zur Freiheit, während der ganzen Nacht Speise zu sich zu nehmen, ausgedehnt zu haben.

Eine geistige Seite hat Mohammed dem Fastenbegriff nicht abzugewinnen vermocht, so daß er ganz außerhalb der Ideen der

[1]) In Constantinopel und Antiochien waren es 7 Wochen, wovon jeder Samstag (außer dem Charsamstag) und Sonntag abgerechnet wurden, in Alexandrien und Jerusalem 6 Wochen ausschließlich der Sonntage, vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, S. 233 f.

[2]) Daß Vers 179—81 mehrere zeitlich verschiedene Stadien der Fastengesetzgebung enthalten, wie ich mit Sprenger Bd. I. S. 56 angenommen habe, ist mir jetzt unwahrscheinlich; denn auch der letzte dieser Verse ist nicht über das Jahr 2 hinaus zu datieren. Das beweist der Umstand, daß unter den vom Fasten Ausgenommenen nur Kranke und Reisende, aber noch nicht die Glaubenskämpfer genannt werden, die in späteren Dispensen ausdrücklich mitfigurieren, vgl. 73, 20.

Rechtfertigungslehre steht. Nur zu sehr bedeutete die Zeit seiner Entstehung schon die der Ideenlosigkeit in Glaubenssachen. Geschaffen, um zur Probe des Gehorsams zu dienen, wurde das Fasten auch weiterhin als bequemes Strafmittel für Vergehungen gegen Ritus und Recht angewandt, so daß z. B., wer eine verbotene heidnische Formel bei der Ehescheidung anwandte, zwei Monate [1]), wer einen Gläubigen aus Versehen tötete, ebenfalls zwei Monate [2]), wer falsch schwor, drei Tage [3]) zu fasten hatte, Strafen, wozu wiederum die christliche Bußpraxis ähnliche Fälle aufweist.

D. Der Glaubenskrieg.

Am spätesten trat in den Kreis der von Gott verlangten Pflichten diejenige ein, worin der Islam sich zwar am meisten original zeigt, aber auch am weitesten vom Begriffe Religion abschweift: die Forderung des Kampfes gegen die Ungläubigen, die Heiligung des Krieges als Gottesdienst. Der Weg zu diesem Gedanken ging erst von Medina aus. Mit dem Eintritte in diese Stadt begann der Prophet den religiösen Zwang sich zur Norm zu machen, den die mekkanische Periode als unnötig und unwürdig hingestellt hatte und auch die erste medinische Sure mit Heuchlermiene noch verleugnet [4]). Er ließ ihn zuerst die heidnischen Stadtbewohner fühlen, bis sie dem Namen nach fast alle zu Muslimen wurden, verfolgte mit ihnen die Juden und Christen und suchte sich dann weitere Opfer im heidnischen Arabien. Aus dieser Intoleranz, verbunden mit dem persönlichen Rachebedürfnisse des Propheten gegen Mekka entsprang sodann die religiöse Mißgeburt des Glaubenskampfes (Ǵihâd) [5]). Es kam Mohammed hierbei gut zu statten, daß er in seinen Ansichten über Rächen und Vergeben nie ganz den Araber verleugnet hatte. Vergeltung des Bösen mit Bösem im gleichen Maße war von ihm in Mekka als gutes Recht hingestellt:

42, 38. Vergeltung für etwas Übles sei das Üble in gleichem Maße.

16, 127. Wenn ihr Rache ausübt, so thut es in dem Maße, wie man es euch vorgegeben hat.

---

[1]) 58, 5. — [2]) 4, 94. — [3]) 5, 91. — [4]) 2, 257.

[5]) Alttestamentliche Ansätze zum Gotteskriege, z. B. bei Joël, cap. 4, 9 werden ihm kaum bekannt gewesen sein.

Dabei hielt er jedoch die heidnische Pflicht zur Rache nicht aufrecht und fügte an die Racheerlaubnis beide Mal einen Zusatz an, der Verzeihung und Nachsicht als ein Verdienst bei Gott hinstellt. In medinischer Zeit that er jedoch alles, um diese Nachsätze wieder zu entkräften. Durch andauerndes Reizen trug er in die Gemeinde der Fluchtgenossen die Überzeugung, daß sie von den Mekkanern zu schwer gekränkt seien, um anders als durch thatsächliche Rache in Gestalt des Kampfes gegen sie zu reagieren:

22, 40 f. Erlaubnis zum Kampfe ist denen erteilt . . ., welche aus ihrer Heimat vertrieben sind einzig deshalb, weil sie sagten, unser Herr ist Allah . . .

Da aber durch diese Motivierung nur die Fluchtgenossen, nicht auch die Mediner in Harnisch zu bringen waren, so wurde weiter die Beleidigung von Gemeindemitgliedern zu einer Beleidigung Gottes und des Propheten gestempelt, da das Heidenthum ein dauerndes Ärgernis darstelle, das die Rache Gottes und eines jeden, der religiösen Eifer besäße, herausfordere. Jetzt tauchte zuerst die berüchtigte Phrase auf: Auf Gottes Wege, d. i. für seine Religion kämpfen, womit sein Pflichtcharakter angebahnt wird:

2, 186, 87 u. 89. Kämpfet auf Gottes Wege gegen die, welche euch bekämpfen, ohne jedoch damit zu beginnen; denn Gott liebt solche nicht.

Und tötet sie, wo ihr sie findet; verjagt sie, von wo sie euch verjagt haben; denn schlimmer als Tötung ist Ärgernis in der Religion . . .

Und bekämpft sie, bis kein Ärgernis mehr besteht, und ihr Gottesdienst nur Allah gilt . . .

Die Einschränkung, daß die Gemeinde nicht selbst den Anfang zum heiligen Kampfe machen solle, wurde dem Propheten wohl weniger durch religiöse Bedenken, als durch politische Vorsicht vorgeschrieben; denn er wußte sich der Hülfe seiner medinischen Gläubigen nicht sicher, wenn er ihnen die Offensive befahl, da sie vertragsmäßig nur dann zur Schilderhebung verpflichtet waren, falls Medina von Feinden bedroht wäre [1]). Als aber auf Mohammeds Kriegsreizungen hin der erste Auszug der

[1]) Vgl. Bd. I. S. 81.

Mekkaner erfolgte, und die Mediner halb gegen ihren Willen zur Teilnahme an der Schlacht und dem Siege bei Bedr veranlaßt worden waren, da fiel die Klausel: Beginnt nicht selbst den Kampf.

Jetzt gießt der Koran alle seine Segenswünsche und Lohnverheißungen über die kämpfende Gemeinde aus, und besonders als Schade und Schande der Niederlage von Ohod beschönigt werden mußten, erhebt er die Verdienstlichkeit des Glaubenskampfes über alles, was der Mensch je für Gott leisten könne:

4, 97. Nicht gleich stehen unter den Gläubigen die Zurückbleibenden (Schadhafte ausgenommen), und die auf Gottes Wege arbeiten mit ihrem Gut und Blut. Diese hat Gott über die Zurückbleibenden um eine Stufe erhöht; ob Gott gleich Allen das Schönste verheißen hat, so begnadigt er doch die Kämpfenden gegenüber den Zurückbleibenden mit größerem Lohne.

Vollends der Tod im Glaubenskampfe bedeutet ein so hohes Verdienst, daß dadurch alle Sünden des Erdenlebens bedeckt und die ewige Seligkeit gewährleistet wird:

3, 151 f. Werdet ihr auf Gottes Wege getötet und sterbt ihr für ihn, so gereicht das zur Verzeihung bei Gott und zur Gnade in höherem Maße als alles, was ihr sonst sammelt.

Sterbt ihr oder werdet ihr getötet, dann werdet ihr zu neuem Leben bei Gott gelangen.

Sodann wird nach den Anempfehlungen des Kampfes auch das entscheidende Wort seiner Pflichtmäßigkeit gesprochen — wahrscheinlich zu einer Zeit, da die großen Kriegserfolge des Islams schon begonnen hatten:

2, 212 f. Vorschrift ist für euch der Kampf, auch wenn er euch Widerwillen einflößt!

Denn gar leicht äußert ihr euren Widerwillen gegen etwas das euch gut ist, und zieht solches vor, das euch zum Bösen gereicht: Gott weiß das Rechte, ihr jedoch wißt es nicht.

In der spätesten Sure[1]) erscheint die Kampfespflicht schon so bindend, daß den Kriegsunlustigen Gottes Strafe angedroht und die Aussicht gegeben wird, ihrer bevorzugten Stellung unter den Völkern verlustig zu gehen. Auch wird jetzt das Ziel der früheren Kämpfe, die ungläubigen Mekkaner, nach ihrer Niederwer-

[1]) 9, 39.

fung und Bekehrung auf weitere Kreise ausgedehnt und der Angriff auf alle Ungläubigen in der Nachbarschaft des Islams gepredigt:

9, 124. Ihr Gläubigen, bekämpft die euch Benachbarten von den Ungläubigen, daß sie Strenge bei euch finden mögen!

Nachdem Mohammed das Prinzip der Kampfespflicht bei den Seinigen genügend betont hatte, erteilte er später im Interesse der Fortentwicklung des inneren Staatswesens eine wichtige Dispens:

9, 123. Es brauchen die Gläubigen nicht stets allesamt auszurücken; wenn nur von jedem Verbande ein Teil ausrückt, daß sie belehrt würden im rechten religiösen Handeln, und wenn sie zu ihrem Volke zurückkommen, diese ermahnen, sich (vor dem Unrechten) zu hüten.

Dieser Nachsatz führt recht deutlich in das Verständnis des Geistes des späteren Islams ein. Das Kriegslager dient als Schule der Religion, die Begeisterung, der Fanatismus und die Idee des soldatischen Gehorsams stehen an der Spitze aller Tugenden; die Hingebung im Geiste an Gott ist zur Hingebung des äußeren Menschen an seinen Stellvertreter umgewandelt, vom ehemaligen Harren und Hoffen war die Religion zum sich Wehren und Wagen endgültig übergegangen.

Man würde aber den Ausdruck Ǵihâd, Bemühung für Gott, nicht erschöpfen, wenn man ihn lediglich auf die Kriegsarbeit bezöge; er umfaßt zugleich die Übernahme all der Opfer, die eine Kriegszeit mit sich bringt, vornehmlich das Aufbringen der zu den Rüstungen nötigen Steuern. Solches wird als „Ǵihâd mit dem Gute" bezeichnet [1]). Über das Verhältnis dieser Abgaben zu den gebotenen Almosen wird im folgenden Kapitel die Rede sein.

Drittes bis fünftes Gebot.

Pflichten gegen die am nächsten stehenden Menschen.

Die Gesinnung, welche das Christentum als Grundzug für das Verhalten gegen Gott und die Menschen aufstellt, die Liebe, schärft der Koran nur gegen diejenigen unter den Menschen ein, die entweder von Natur oder in Folge großer Hülfsbedürftigkeit ein Anrecht auf näheres Entgegenkommen haben; der großen

[1]) Z. B. 61, 11.

Masse gegenüber genügt das Vermeiden von ungerechten Handlungen, die die Menschenrechte verletzen könnten.

Die Liebe, genauer gesagt das Wohlthuen [1]), soll sich zunächst auf die Eltern erstrecken, als Vergeltung besonders dafür, daß „die Mutter die Kinder mit Beschwerde trug und mit Beschwerde gebar und dreißig Monate das Tragen und Säugen dauerte“ [2]). Die frühmekkanischen Suren schweigen noch von dieser gottgebotenen Elternliebe; sie war zu natürlich, als daß Mohammed sie, wie so manche spätere Pflicht, im Namen Gottes vortragen zu müssen glaubte. Erst als die Raḥmaperiode alle sittlichen Begriffe auch als religiöse auffaßte, und vor allem, als in der Gemeinde zwischen den Pflichten gegen die Eltern einerseits und den Islam anderseits Konflikte sich erheben mochten, da setzte der koranische Entscheid ein. Mit Festhaltung der thätigen Liebe als obersten Begriffs wird ausgeführt, an welcher Grenze der aus ihr entspringende Gehorsam endige:

31, 14 (=**29**, 7). Setzen sie dir zu, daß du mir etwas abgöttisch beigesellen sollest, wovon du kein festes Wissen hast, so gehorche ihnen nicht; begegne ihnen im Leben freundlich, doch folge der Religion derer, die zu mir Hinneigung haben.

4, 134. Ihr Gläubigen, seid standhaft in der Wahrheit und gebt Allah das Zeugnis, sei es auch gegen eure eigene Seele, eure Eltern und Anverwandten.

Umgekehrt soll über solche, die den Mahnungen ihrer gläubig gesinnten Eltern zum Trotze im Heidentume verharren, einst das Gericht ergehen [3]).

Die gleiche Zeit bestimmt auch das fürbittende Gebet für ungläubige Eltern, wie es schon Noah und Abraham [4]) geübt haben sollen, der letztere sogar gegenüber der Drohung seines Vaters, ihn zu steinigen. Es soll aber die Elternliebe sich außer im Gehorsam und Gebet vor allem in ehrerbietiger Behandlung offenbaren; den Eltern wird ein Anrecht auf Wohnung und Pflege im Hause ihrer Kinder erteilt; wie sie ihrerseits gebunden sind, im Testamente ihrer Kinder zu gedenken [5]), so soll auch das Vermächtnis der vor ihnen sterbenden erwachsenen Kinder sie in billiger Weise berücksichtigen [6]). Auch bei der Verteilung von Liebes-

---

[1]) Arab. Iṣlâḥ. — [2]) **46**, 14. — [3]) **46**, 16.
[4]) **71**, 20; **19**, 48; **14**, 42. — [5]) **4**, 8. — [6]) **2**, 176.

gaben dürfen die Eltern, wenn sie ihrer bedürftig sind, nicht übergangen werden.

Die zweite und wichtigste Bethätigung der Menschenliebe besteht in der Ausübung von „Liebeswerken" im engeren Sinne. Ihren Begriff hat Mohammed der spätjüdischen Theologie entlehnt, wo sie unter den Rechtfertigungsmitteln eine nicht unwichtige Rolle spielen[1]). Doch erscheint ihr Wert in Mohammeds ältester Predigt so erhöht, daß sie als unerläßliche Bedingung des Heiles, ja zeitweilig als wichtigste der Pflichten auftreten. Diese ihre starke Betonung muß zu dem Schlusse führen, daß die sozialen Verhältnisse Mekkas in einer für arabische Begriffe unerträglichen Weise verschoben waren, indem Reich und Arm sich zu zwei Klassen von scharfer Scheidung ausgebildet hatten. Als praktischer Politiker redet nun Mohammed nicht der vollständigen Entäußerung von Reichtum und der Einschränkung auf das Notdürftigste das Wort, sondern sieht das Heil der Gesellschaft in einer solchen Ausgleichung der Gegensätze, daß alle Teile das zum Leben nötige Auskommen (rizq) besäßen. Das Streben nach irdischem Gute wird sogar als lobenswert bezeichnet, falls darüber das Streben nach dem Jenseits nicht vernachläßigt werde[2]).

Entsprechend dem Prinzipe des genügenden Auskommens sollen die Liebesgaben nur vom Überschusse des Vermögens genommen werden[3]) und solchen zufließen, die weniger als das Notwendige besitzen, besonders armen Anverwandten, Waisen, überhaupt jeglichen Armen, Wanderern, Bettlern und Sklaven[4]). Alle Unterstützungen an solche faßt der Koran unter den ursprünglich abstrakten Begriff Zakât d. i. Reinigung zusammen, weil sie die jeder Seele notwendige Reinigung am sichersten bewirken. Auch nachdem später das Gebet an die erste Stelle unter den Rechtfertigungsmitteln gerückt war und Buße, Glaube und Gehorsam ihren Pflichtcharakter erhalten hatten, ja auch als die Anschauung der Seelenreinigung durch die der himmlischen Lohnerteilung verdrängt wurde, hebt der Koran doch noch gerne die sühnende Kraft der Almosen hervor:

---

[1]) Vgl. Weber, System d. altsynag. Theol. S. 273 ff.
[2]) 2, 197, f. — [3]) 2, 216 f. — [4]) 2, 172.

2, 273. Wenn ihr offen die Almosen spendet, so sind sie gut; doch wenn ihr sie heimlich den Armen gebt, so ist solches für euch verdienstlicher und deckt euer Böses zu.

9, 104. Nimm, o Prophet, von ihren Gütern Almosen, auf daß du sie dadurch reinigest und sühnest.

Wenn in früheren Zeiten der einfache Akt des Almosengebens als Verdienst angesehen wurde, so verlegt Mohammed später den Hauptwert in die sie begleitende Gesinnung:

2, 266 f. O ihr Gläubigen, macht eure Almosen nicht verdienstlos durch Dankesforderung und Unfreundlichkeit, wie solche thun, die nur spenden, um von den Menschen gesehen zu werden, aber nicht an Gott und an den jüngsten Tag glauben. Diese sind wie ein Kiesel, auf dem etwas Erde liegt; trifft ihn ein Regenguß, so läßt er ihn hart. Sie haben nichts von dem, was sie wirken . . .

Die aber ihre Güter ausspenden aus Verlangen, Gott wohlzugefallen und ihre Seele zu befestigen, solche sind wie ein Garten auf einem Hügel: trifft ihn ein Regenguß, so bringt er seine Früchte doppelt . . .[1]).

Die Praxis des Almosengebens machte schon zu Lebzeiten Mohammeds die Entwicklung vom Freiwilligen zum gesetzlich Geregelten durch. Lange Zeit blieb das Maß des zu Gebenden jedem selbst überlassen; ferner konnte man geben, was man wollte, bald Geld[2]), bald Produkte[3]). Auch stand es in jedes Belieben, seine Gaben offen oder geheim zu spenden[4]). Dadurch verliert die Ansicht[5]) an Wahrscheinlichkeit, daß der Prophet von Anfang an das Amt eines Einsammlers und Vermittlers der Gaben bekleidet habe. Vor allem blieb noch nichts an seinen Händen kleben, wie er denn in Mekka auch noch jeden irdischen Lohn für seine Lehrbemühungen als seiner unwürdig ablehnte[6]). Erst als der Islam staatliche Formen annahm, kam das Bestreben auf, die nach allen Seiten zerstreut gespendeten Gaben zu einem Strome zusammenzufassen und diesen dann der Staatskasse zuzuleiten, mit anderen Worten, die Almosen in Steuern umzuwandeln. Den Anlaß hierzu boten die kostspieligen Kriegsunternehmen, in die

[1]) Vgl. auch 2, 174. [2]) 2, 264. — [3]) 2, 269.
[4]) 14, 36 u. öfters.
[5]) Von mir Band I, S. 26 geäußert.
[6]) 42, 22; 11, 31 u. s. w.

Mohammed sich von Medina aus einließ; zur Deckung ihrer Kosten wurde der Gemeinde jetzt häufig und dringend ans Herz gelegt, „Almosen für Gott“ zu spenden oder ihm ein „verzinsbares Darlehen“ vorzuschießen [1]):

64, 17. Wenn ihr Gott ein schönes Darlehen vorstreckt, so giebt er es euch verdoppelt wieder und verzeiht euch (eure Sünden); denn Gott ist dankbar und milde [2]).

2, 263. Die, welche ihre Habe hingeben an Gottes Sache, gleichen einem Samenkorn, das sieben Ähren hervorbringt, deren jede hundert Samenkörner enthält . . .

Solche und andere Gaben, z. B. die, welche der Prophet sich für Privataudienzen zahlen ließ [3]), wurden unter Staatsverwaltung gestellt. Aber während in der Stadtgemeinde gewisse Kreise die Neuerung des Gottesalmosens bekämpften [4]) und lieber am alten Begriff der Privatwohlthätigkeit festhielten, sah Mohammed bei neubekehrten Stämmen schon eine andere Almosenpraxis vor. Kaum daß ihnen die Pflicht die Armenabgaben zu leisten gepredigt worden war, so schickte er ihnen auch schon Beamte zu, die dieselben erhoben und geraden Wegs der Staatskasse zuführten. Bald nach der Schlacht von Ḥonain läßt sich auch der Koran darüber vernehmen, daß die Privatalmosen und Kriegsabgaben zu einem Begriffe zusammenzufassen seien:

9, 60. Die Almosen (ṣadaqât) sind nur für die Armen und Dürftigen, für die Almoseneinnehmer, für die (Gegner), welche man sich günstig stimmen muß, ferner für den Loskauf der Gefangenen, für arme Schuldner, für Zwecke des Glaubenskrieges und für Reisende nach Anordnung Gottes; Gott aber ist allwissend und allweise.

Es war dem Propheten aber nicht mehr beschieden, für das, was somit der Idee nach eines geworden war, auch eine einheitliche Form der Erhebung einzurichten, und so trat das Almosen in die nachkoranische Zeit unter zwei nicht genügend abgegrenzten Formen über: als Privatalmosen und als Staatssteuer.

---

[1]) Vgl. zu diesem Ausdrucke Prov. cap. 19, 17: Es leiht dem Ewigen, wer gegen den Armen mildthätig ist — wozu Rabbi Jochanan bemerkt: Wenn dieser Vers nicht geschrieben stände, sagen könnte man es nicht. Vgl. Wünsche, Babyl. Talm. II, 2, S. 130.

[2]) Vgl. 57, 17. — [3]) 58, 13 f. — [4]) 9, 80.

Jede von ihnen konnte je nach Zeit und Bedürfnis stärker betont werden, zusammen aber bildeten sie eine Institution, durch die im Islam jeder Zeit eine opferwillige Gesinnung lebendig erhalten worden ist.

Mit der Mahnung, keine unnützen Reichtümer aufzuhäufen, geht schon früh Hand in Hand ein Verweis gegen zwecklose Verschwendung. So sagt Sure 80, 6 f.:

Er (der Reiche) spricht: Ich habe unermessenes Gut verthan; — glaubt er aber, daß keiner ihn beobachte?

In der Folgezeit wird sowohl die überschwängliche Wohlthätigkeit [1]), als auch die Verzettelung der Habe in Prozessen [2]) und gewagten Spekulationen [3]) — Handel ausgenommen — untersagt. Nur solche, die die Mitte zwischen den beiden Extremen, Geiz und Verschwendung, einzuhalten wissen [4]), die „ihren Geberarm weder zu sehr ruhen lassen noch zu weit ausstrecken“ [5]), sollen im Sinne Gottes handeln.

Einen Anhang zum dritten und vierten Gebote bildet das fünfte über das Verhalten der Eltern zu ihren Kindern. Hierfür wird jedoch kein allgemeiner Grundsatz aufgestellt, so daß nicht zu entscheiden ist, ob Mohammed mehr ein Pflichtverhältnis oder das der Liebe befürwortet, sondern es wird nur ein einziger Mißbrauch verboten, der im arabischen Heidentume anstandslos unter die Rechte der Eltern gezählt worden war: die Sitte, die eigenen Kinder töten zu dürfen. Die Motive zu dieser barbarischen Sitte dürften bald profaner, bald sakraler Natur gewesen sein. Von jenen erwähnt der Koran zwei, Furcht vor Verarmung [6]), die Mohammed durch Hinweis auf die alles umfassende Fürsorge Gottes entkräftet, und Widerwillen gegen das Überwiegen des weiblichen Geschlechts in der Familie [7]), wobei man die überflüssig erscheinenden Mädchen mit rücksichtsloser Grausamkeit zu verscharren pflegte [8]). Dieser Gebrauch wird ohne weitere Begründung untersagt. Daß aber auch religiöse Motive bei der Kindertötung mitspielten, scheint aus Sure 6, 138 hervorzugehen, wo bei Gelegenheit von Angriffen gegen die den Göttern geweihten Früchte und Tierabgaben gesagt wird:

Desgleichen haben vielen von den Götzendienern ihre

---

[1]) 17, 28. — [2]) 2, 184. — [3]) 4, 33. — [4]) 25, 65. — [5]) 17, 31. — [6]) 17, 33. — [7]) 16, 60 f. — [8]) 81, 8 f.

Götzen die Tötung der eigenen Kinder als verdienstlich vorgespiegelt, um sie ins Verderben zu stürzen und ihre religiösen Ideen zu trüben. Wollte aber Gott, so thäten sie es nicht; darum laß sie und ihren Trug!

Hiernach wäre die Kindertötung wohl auch als ein Akt des heidnischen Opferwesens angesehen[1]) und in diesem Zusammenhange vom Koran verdammt worden.

Gebote über das Verhalten gegen ferner stehende Menschen; Gebot 6—12.

Das sechste Gebot des Islams verbietet in einer Formulierung, die stark an das sechste des alten Testamentes anklingt, die Unzucht. Was darunter zu verstehen ist, läßt sich besser für die medinische als für die mekkanische Periode darthun. In dieser wird dem Begriffe der Unzucht nie eine genauere Erklärung angefügt, und in Sure 70, 29 (= 23,5), wo denen die Seligkeit versprochen wird, „die ihre Scham hüten", erregt der darauf folgende Vers „außer gegenüber ihren Gattinnen und Sklavinnen, deshalb sollen sie nicht zu tadeln sein", schon aus äußeren Gründen den Verdacht späterer Einfügung[2]).

Wenn aber Mohammed und seine Gefährten in Mekka sich mit einer Frau begnügten, so darf man wohl daraus die Vermutung ableiten, daß ihnen die Vielweiberei als unmoralisch erscheinen mochte.

In medinischen Suren wird unter Unzuchttreiben deutlich jeder außereheliche Geschlechtsumgang sowohl für Mann wie Weib verstanden. Dabei gilt als Ehe vor allem der Kontrakt, den der Ehemann mit dem Walî (Vater oder Vormund) seines Weibes abschliesst, wodurch letzterer das Weib in den Besitz des Mannes übergehen läßt, wenn an sie als Aussteuer eine bestimmte Zahlung (aǵr oder ṣaduqa) entrichtet worden ist. An diese aus dem Heidentume übernommene Form der Eheschließung heftet der Koran noch einige einschränkende Bedingungen. Die Heirat wird solchen Personen verboten, die in zu nahem Grade der Verwandtschaft zu einander stehen:

[1]) Einige Fälle von Kinderopfern im alten Arabien siehe bei Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 112 f.

[2]) Vgl. was S. 8 f. über die mit der Partikel illâ eingeleiteten späteren Einschaltungen gesagt ist.

4, 26—28. Heiratet nicht solche Weiber, die schon Gattinnen eurer Väter waren (auser es sei schon in der früheren Zeit geschehen); denn solches ist schändlich, häßlich und gegen die Religion.

Verboten sind euch Heiraten mit euern Müttern, Töchtern, Schwestern, Vaters- und Mutterschwestern, Nichten, Nährmüttern, Milchschwestern, Müttern eurer Weiber und Stieftöchtern, soweit sie bei euch leben und von solchen eurer Frauen stammen, denen ihr schon beigewohnt habt; war dieses noch nicht der Fall, so ist die Ehe mit ihnen nicht Sünde; ferner sind euch verboten die Gattinnen eurer leiblichen Söhne und zwei Schwestern (außer es sei schon in der früheren Zeit geschehen). . . . endlich verheiratete Frauen, solche ausgenommen, die ihr als Sklavinnen besitzt. Das ist für euch göttliche Vorschrift.

Diesen Hinderungsbestimmungen darf man nach 5, 7 auch noch die der widernatürlichen Unzucht hinzufügen.

Als weitere Bedingung der islamischen Ehe wird Gleichheit des Glaubens von beiden Teilen gefordert:

2, 220. Heiratet keine heidnischen Weiber, so lange sie nicht gläubig geworden sind; denn besser ist eine gläubige Sklavin, als eine ungläubige Freie, selbst wenn sie euch mehr gefällt. Gebt auch eure Töchter nicht heidnischen Männern, solange diese nicht gläubig geworden; denn besser ist ein gläubiger Sklave, als ein ungläubiger Freier, selbst wenn er euch mehr gefällt.

Dagegen ist es dem Muslim erlaubt, Jüdinnen und Christinnen zur Ehe zu nehmen, da diese unter die Bekenner einer geoffenbarten Religion gehören [1]). Von weiteren Bedingungen und Formalitäten weiß der Koran nichts zu sagen; vor allem fehlen solche, durch die der Ehe eine religiöse Weihe verliehen würde [2]).

[1]) 5, 7.

[2]) Die von Wellhausen (Die Ehe bei den Arabern, Nachr. d. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen 1893 S. 433) beigebrachten Gegengründe aus dem Koran vermag ich nicht anzuerkennen; denn unter den „kalimât", die Adam nach dem Sündenfalle von Gott empfangen haben soll (2, 35), wird kein Unbefangener etwas anderes als ein göttliches Kitâb, die Berufung zum Propheten verstehen, und die Phrase „sie (die Ehefrauen) nahmen von euch ein festes Gelöbnis" (4, 25), sagt nichts davon, daß dieses Gelöbnis im Namen Gottes und der Religion gegeben sei. Von religiösen Formeln bei der Eheschließung redet erst die Tradition, woraus man vielleicht schließen darf, Mohammed habe in späteren Jahren, angeblich bei der Abschiedswallfahrt, dem Ehebunde die religiöse Weihe erteilt.

Das Weib gilt als der gebundene Teil; sie steht eine Stufe unter dem Manne [1]), ist stets an einen Gatten gekettet und gilt als dessen Besitz oder (nach 2, 223) Acker. Der Mann aber hat zu seiner Oberstellung noch die Freiheit, sich mehrere Gattinnen zu gleicher Zeit zu nehmen. Die Hauptbestimmung hierüber erfolgte einige Monate [2]) nach der Niederlage von Ohod, als dem Propheten die Aufgabe zufiel, die Waisen der Gefallenen unterzubringen, sodann auch womöglich ihre Witwen in der Gemeinde wieder zu verheiraten. Aus dieser Doppelpflicht erklärt sich die Fassung folgender Koranstelle:

4, 3. Fürchtet ihr, den Waisen [über die ihr als Vormünder gesetzt seid] Abbruch thun zu müssen, so heiratet zwei, drei oder vier Weiber, wie es euch gut dünkt; fürchtet ihr aber, ihren Ansprüchen nicht gerecht werden zu können, so nehmt nur eine einzige oder heiratet eure Sklavinnen.

Die Vorschrift des Vierweibersystems ist demnach in einer Form niedergelegt, aus der sich für begüterte Leute leicht eine weitergehende Freiheit der Ehe ableiten lassen konnte, wie denn Mohammed selbst und mancher der späteren Herrscher sich nicht scheute, darüber hinauszugehen.

Die Freiheit der Ehe wird für den Mann noch stark erweitert durch die Erlaubnis, gläubige Sklavinnen in unbeschränkter Zahl zu heiraten:

4, 29 f. Wem von euch sein Vermögen nicht erlaubt, legitime, gläubige Weiber zu heiraten, der nehme Sklavinnen . . . heirate sie mit Erlaubnis ihres Herrn und bringe ihnen ihre Morgengabe, wie es recht ist; doch müssen sie ehrbar sein, nicht im Rufe der Unzucht stehen und sich keine Buhlen halten. . .

. . . Hiernach mag handeln, wer von euch fürchtet sonst auszuschweifen; besser aber ist es für euch, ihr enthaltet euch ihrer.

Noch weiter aber dehnte Mohammed den Begriff von Ehe aus, ja hob ihn nach unseren Begriffen ganz auf, wenn er den Männern Heiraten auf beliebige Zeit gestattete unter der einzigen Bedingung, daß sie für die Befriedigung ihrer Lust einen bestimmten Lohn an das Weib zahlten, der dann als Morgengabe angesehen werden sollte:

[1]) Vgl. 2, 228; 4, 38.

[2]) Denn nach 2, 134 mußten Witwen nach dem Tode ihrer Männer wenigstens 4 Monate und 10 Tage ledig bleiben.

4, 28. . . . Außerdem ist euch noch erlaubt, für euer Geld euch Weiber zu verschaffen, mit denen ihr ehelich und ohne Unzucht leben könnet; doch gebt ihnen für das, was ihr von ihnen genießt, ihren Lohn, den verabredeten Satz und darüber hinaus nach eurem Belieben, was ihr gütlich abmacht.

So besteht das „feste Bündnis“ [1]) und „das Band der Ehe“ [2]) in Wirklichkeit nur für das Weib, der Mann ist in seinen Begierden dadurch kaum beschränkt. Die bevorzugte Stellung des Mannes hat auch noch zur Folge, daß er mit Leichtigkeit sich von unliebsamen Frauen scheiden kann; doch würde die Aufzählung der Einzelbestimmungen hierüber wie über manches Andere im Eherechte des Islams an dieser Stelle zu weit führen.

Das siebente Gebot spricht die Unverletzlichkeit des Menschenlebens aus: Tötet nicht die Seele, welche Gott geweiht hat. Diese Weihe oder Unverletzlichkeit muß als uranfänglich von Gott mit der Menschenseele verbunden gedacht werden, im Gegensatz zu den Seelen anderer Lebewesen, deren Schonung von Gott nicht vorgesehen ist. Ausnahmen vom Verbote des Tötens sollen nur dann zulässig sein, wenn ein Recht dafür besteht, und hierunter kann für die mekkanischen Suren nur das durch altarabische Rechtsauffassung geheiligte jus talionis für begangenen Mord verstanden werden. Nähere Bestimmungen über die Grenzen, in denen sich die Blutrache zu bewegen habe, geben erst die medinischen Suren:

2, 173 f. O ihr Gläubigen, vorgeschrieben ist euch die Blutrache für Getötete: ein Freier für einen Freien, ein Sklave für einen Sklaven, ein Weib für ein Weib. Wem aber von Seiten seines Bruders etwas erlassen wird, der soll demgemäß behandelt und mit Milde bestraft werden.

Solches ist eine Gesetzeserleichterung und ein Gnadenakt seitens eures Herrn; wer sich hiergegen vergeht, soll streng bestraft werden [3]).

Es haftet somit auch nach islamischem Rechte die Blutschuld nicht allein an der Person des Mörders, sondern auch an dessen ganzem Stammesanhange, und die Rache richtet sich im Grunde gegen diese Gemeinschaft. Später unterscheidet Mohammed noch zwischen Bestrafung für vorsätzlichen und unvorsätzlichen

[1]) 4, 25. — [2]) 2, 236.

[3]) Vielleicht ist das Letzte zu übersetzen: Wer aber ein anderes Mal sich (durch Tötung) vergeht, soll nach der Strenge bestraft werden.

Mord innerhalb der gläubigen Gemeinde. Auf ersterem ruht die ewige Höllenstrafe [1]), und, was als selbstverständlich vorausgesetzt wird, die Anwendung der früher festgesetzten Rachepflicht. Bei unvorsätzlicher Ermordung werden mehrere Fälle unterschieden [2]): Geschieht der Mord in der Gemeinde, so soll der Thäter zur Sühne einen Sklaven freilassen und den Angehörigen Bußgeld zahlen, falls dieses nicht erlassen wird; ist der Gläubige, der getötet worden ist, ein Angehöriger eines feindlichen Stammes, so genügt für den Töter die Befreiung eines Sklaven; gehört er aber einem verbündeten Stamme an, so erfolgt die Ahndung wie beim Mord innerhalb der Gemeinde.

Außer den Fällen, wo das Rachewerk die Tötung verlangt, setzt der spätere Koran die Todesstrafe noch auf mehrere andere Vergehen fest. Er erlaubt dem Ehemanne, sein Weib, das durch vier Zeugen des Ehebruchs überführt worden ist, einzukerkern und verhungern zu lassen [3]); vor allem aber gebietet er, jeden Heiden, der sich nicht bekehren will, als todeswürdigen Verbrecher zu verfolgen:

2, 187. Tötet sie, wo ihr sie findet . . . Ärgernis ist schlimmer als Tötung [4]).

Das achte Gebot stellt die Pflichten der Vormünder gegen die ihnen anvertrauten Waisen fest. Schon sehr früh hat Mohammed, wahrscheinlich in Erinnerung an die eigene elternlose Jugend, die unfreundliche Behandlung der Waisen gerügt [5]) und die Reichen zur Linderung ihrer Not angespornt [6]). Wie er sodann später in Medina erklärt, soll die Brüderlichkeit das Band zwischen Vormund und Mündel sein und das Wohlthun den Grundzug der Waisenpflege bilden [7]). Vom Ende der mekkanischen Periode an wird besonders die gerechte Verwaltung der Güter unerwachsener Waisen in den Vordergrund gestellt, worüber nach der Ohodschlacht angesichts der vielen Hinterbliebenen von gefallenen Kämpfern eine Regelung bis in die Einzelheiten erfolgt [8]). Hier-

[1]) 4, 95. — [2]) 4, 94. — [3]) 4, 19.

[4]) Mohammed kennt sowohl die jüdische wie auch die christliche Auffassung der Rache. Von jener sagt er 5, 49: Wir verordneten ihnen in der Thora: Seele um Seele, Auge um Auge, Nase um Nase, Ohr um Ohr, Zahn um Zahn, für alle Wunden Wiedervergeltung; wer aber dafür mit Almosen genug thut, dem soll Verzeihung zu Teil werden. Daneben wird das christliche Gebot des Verzeihens einmal erwähnt.

[5]) 107, 2; 93, 9. — [6]) 90 14 f. — [7]) 2, 218 f. — [8]) 4, 2—11.

nach sollen, so lange die Waisen noch unmündig sind, ihre Güter unter der Verwaltung der Vormünder stehen, die von ihnen nichts nehmen dürfen, als was zur Nahrung und Kleidung des Mündels erforderlich ist; nur notorisch Arme sollen das Recht haben, für sich ein Geringes vom Gute ihrer Mündel zu verwenden. Im übrigen gilt die Drohung: „Wer Waisengüter in ungetreuer Verwaltung verzehrt, der frißt Feuer in seinen Leib und wird in der Höllenglut braten." Hat der Vormund die Überzeugung erlangt, daß sein Mündel die nötige Lebenserfahrung (ruschd) besitzt, um zu einer Heirat schreiten zu können, so muß er ihm die Güter, wie er sie einst übernommen, unvermischt und unvermindert wieder ausliefern und solches durch Zeugen verbürgen lassen.

Das neunte Gebot ist von umstrittener Deutung: die Übersetzer erblicken darin die allgemein gefaßte Mahnung, seinen Versprechungen und Verpflichtungen [1]) nachzukommen [2]). Jedoch ist damit etwas viel Spezielleres von Mohammed beabsichtigt. Die Parallelstelle S. 6, 153 hat einen genaueren Wortlaut: „Erfüllt den Vertrag Gottes". Was hiermit gesagt sein soll, ergiebt sich mit Sicherheit aus medinischen Surenstellen [3]). Der Eintritt in die Gemeinde fand nämlich durch eine Zeremonie statt, die die Form eines Rechtsvertrages zwischen dem Neugläubigen und Gott bezw. seinem Propheten nachahmte. Beide Teile gelobten eidlich die Erfüllung gewisser Bedingungen; der Gläubige versprach die Gesetze des Islams zu beobachten:

60, 12 . . . Neben Allah keine andere Götter zu setzen, weder zu stehlen noch Unzucht zu treiben, seine Kinder nicht zu töten, nicht Lug vorzubringen , . . . und in billigen Dingen dir (dem Propheten) nicht entgegen zu handeln;

---

[1]) Hiergegen spricht aber der Umstand, daß immer nur von „dem 'ahd" geredet wird, und der Plural dieses Wortes im Koran garnicht vorkommt.

[2]) Baiḍâwî kommt dem rechten Sinne schon näher, wenn er erklärt: Erfüllet dasjenige, was Gott an Leistungen mit euch ausgemacht hat, oder was ihr mit ihm ausgemacht habt.

[3]) Die Ausführungen von A. Müller über „Gottes Bund" (in Rückerts Koranübersetzung, Anm. zu **16**, 93) sind ganz verfehlt. Er möchte darin entweder einen Bund sehen, den die Mekkaner im Namen Gottes mit irgend welchen Leuten geschlossen haben könnten, oder lieber noch die Bündnisverträge, wodurch in der Vorzeit die verschiedenen Geschlechter der Qoraischiten sich zu einer einheitlichen Gemeinde zusammenthaten.

Gott aber leistete Gewähr für eine ewige Belohnung im Jenseits:

9, 112. Gott hat von den Gläubigen Gut und Blut erkauft für den Preis, daß ihnen das Paradies zu Teil werden solle; . . . und wer hält seinen Vertrag getreuer als Gott?

Diese scheinbar rein religiöse Zeremonie, deren Ursprung schon ziemlich hoch in die mekkanische Periode hinaufreichen dürfte[1]), führte jedoch auch wichtige politische Folgen nach sich: sie sollte alle Gläubigen wie zur Einheit des Glaubens, so auch zur Gemeinschaft eines Rechtsverbandes vereinigen und von allen trennenden Stammesunterschieden befreien. Diese Absicht läßt der Koran schon deutlich in Mekka durchblicken:

16, 93–96. Haltet den Vertrag Gottes, nachdem ihr ihn geschlossen habt, und trennt nicht die Eide auf, nachdem ihr sie abgelegt; ihr habt Gott über euch zum Bürgen gesetzt, und er weiß, was ihr thut;

Und seid nicht wie ein Weib, das ihr Gespinnst zu Fetzen reißt, nachdem es stark gemacht war, indem ihr eure Eide zu Verdächtigungen unter einander benutzt, als sei ein Stamm mächtiger als der andere . . .

Falls aber Gott gewollt, so hätte er euch zu einem einzigen Stamme gemacht . . . .

So gebrauchet eure Eide nicht, um euch gegenseitig anzufeinden, wodurch der Fuß, der vorher feststand, zu gleiten beginnt, und ihr selbst die üble Folge davon kostet, daß ihr von Gottes Wegen ablenkt . . .

In medinischer Zeit erging daher der Mahnruf zum Festhalten am Bunde Gottes zuerst an die Partei der sog. Munâfiq, die sich zwar religiös dem Propheten anschließen, politisch aber eigene Wege wandeln wollten:

2, 25. Die, welche den Gottesvertrag auflösen wollen und was Gott darin zu halten befohlen hat, abtrennen und dadurch Unheil auf der Erde stiften, diese gehen verloren.

Wenn Mohammed anfangs bescheiden genug war, um die

---

[1]) Schon Sure 70, 34 (= 23, 8) erwähnt als Eigenschaft der zur Seligkeit Bestimmten das Halten ihrer Verpflichtungen (amânât) und ihres Vertrages, was aller Wahrscheinlichkeit nach im Sinne von Gottesvertrag zu nehmen ist. Die Geschichtsschreiber erwähnen seine Schließung zuerst in der sog. ersten 'Aqaba vgl. Bd. I. S. 42.

Pflichten gegen Gott in den Vordergrund treten zu lassen, so sorgte er doch später, daß der ganze Vertrag sich zu einem Akte der Huldigung und Anerkennung seiner politischen Maßnahmen entwickelte. So ließ er sich auf dem Feldzuge nach Ḥodaibijja, als durchaus nicht die Religion, wohl aber das Gelingen eines wichtigen Kriegsunternehmens auf dem Spiele stand, von den Seinigen ein feierliches Gelöbnis der Treue ablegen und behandelte darauf im Koran diesen Akt ganz im Sinne des Gottesvertrags:

48, 10. Die, welche dir huldigten, huldigten nur Gott, seine Hand lag in ihren Händen; wer den Vertrag bricht, thut es sich zum Schaden, wer aber hält, was er Gott zugesagt hat, dem wird er großen Lohn zuteilen. [1])

Das zehnte Gebot predigt Redlichkeit im Geschäftsverkehr, besonders mit Maß und Wage, eine Mahnung, die in einer Handelsstadt wie Mekka wohl am Platze gewesen sein mag. Zuerst in Sure 83, 1—3 vorgebracht, taucht sie noch in vielen späteren Stellen auf, wo sie besonders auch als Evangelium des Propheten Scho'aib typisch geworden ist. [2]) In Medina wird dieses Verbot ergänzt durch Maßregeln gegen das Überteuern und Zinsnehmen (ribâ).

Der Prophet konstatiert zugleich einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Handelsgewinn (ribḥ) und Wucher; jenen hat Gott dem Menschen erlaubt, diesen als sündhaft verboten. Daher wird allen Wucherern als Werkzeugen des Satans der Krieg Got-

---

[1]) Was im Koran im allgemeinen über Zulässigkeit von Schwören sich findet, ist Folgendes: Der Sucht der heidnischen Araber unter Anrufung eines Gottesnamens eine Sache zu beteuern, tritt der Prophet sowohl durch Vermeidung jedes derartigen Schwures im Koran als auch in späterer Zeit durch ein striktes Verbot entgegen:

2, 226. Machet nicht Allah zur Grundlage bei eurem Schwören, gut und fromm zu sein und recht zu handeln unter den Menschen!

Nur beim Zeugeneide (schahâda) läßt er in manchen, wenn nicht in allen Fällen die Anrufung Gottes bestehen. So soll ein Ehemann, der gegen sein Weib den Vorwurf des Ehebruches erhebt und nicht die in solchem Falle geforderten vier Zeugen aufbringen kann, seinerseits vier Zeugeneide unter Anrufung Gottes schwören, daß er die Wahrheit spreche, und mit einem fünften auf sich selbst, falls er lüge, Gottes Fluch herabwünschen. Demgegenüber darf aber auch das beschuldigte Weib einen Entlastungseid bei Gott schwören, vgl. 24, 6—9; ebenso sollen die Testamentszeugen bei Gott schwören, vgl. 5, 105 f.

[2]) 26, 181—183; 11, 85 f; 7, 83.

tes und seines Gesandten angekündigt. Geben sie ihr Gewerbe auf, so soll ihnen das Eigentumsrecht auf ihre ausgeliehenen Kapitalien gesichert bleiben; wenn nicht, so werden sie, wie wohl zu ergänzen ist, als verfallen angesehen. Da die Durchführung einer so einschneidenden Bestimmung das schnelle Zurückziehen vieler ausgeliehenen Gelder befürchten ließ, so wurden die Gläubiger ermahnt, unvermögenden Schuldnern die Darlehen zu stunden oder, was noch besser sei, als Almosen zu schenken. Als einziger erlaubter und sogar empfohlener Wucher wird bezeichnet, wenn der Muslim Almosen gäbe, da diese zu Gott gelangen, Zinsen tragen und dereinst doppelt an die Ausleiher zurückgezahlt werden. [1])

Gegen die Lüge als wissentliche Aussage einer Unwahrheit richtet der Koran kaum ein eigenes Verbot; denn der Ausdruck in Sure 33, 70: „Fürchtet Gott und redet gerade Rede" dürfte vielleicht einen speziellern Nebensinn haben, der uns undeutlich geworden ist. Dagegen eifert das elfte Gebot kräftig gegen das Vorbringen von falschen oder nicht genügend begründeten Aussagen, die zur Schädigung anderer dienen könnten. Durch ältere wie jüngere Suren läßt sich dieses Gebot verfolgen; [2]) es richtet sich später sogar gegen Verleumdungen, die nur in Gedanken geschehen, und gegen das Anheften von Spitznamen (laqab) [3]). Sofern aus den Verleumdungen eine Schädigung der bürgerlichen Ehre erwachsen kann, wird gegen sie auch noch mit polizeilichen Strafen vorgegangen, z. B. gegen den unbegründeten Vorwurf des Ehebruches. [4])

Das zwölfte Gebot enthält die Mahnung zu demütigem Benehmen, wie es dem Geiste der mekkanischen Periode beim Harren und Bangen vor Gottes Gericht entsprach. Von dieser Demut soll das ganze Äußere der Gläubigen geregelt werden, sein Gesicht soll verachtungsvolle Gebärden meiden; der Gang gemessen, die Stimme nie zu laut sein [5]); wenn ein Thor, d. i. ein Ungläubiger,

---

[1]) 2, 246, 277 u. öfter. — [2]) 104, 1; 68, 11; 25, 72; 49, 6. — [3]) 49, 11 f. [4]) 24, 4.

[5]) 31, 17f; 24, 30. Ähnliche Bestimmungen finden sich im Talmud, z. B.: Machet keine großen Schritte (Wünsche, Babyl. Talmud, I, S. 432) oder Der Mensch darf nicht vier Ellen mit aufgerichteter Gestalt gehen (Babyl. Talm. II, 1, S. 92).

einen Gläubigen anredet, soll die Antwort den Friedensgruß enthalten.[1]) Diese Regeln, die in Mekka noch ethischen Charakter tragen, dürften in Medina nur noch als Anstandspflichten betrachtet worden sein; das zeigen die mannigfachen Hinzufügungen, aus denen sich eine umständliche Etiquette für die Gläubigen herausbildete. Vor allem wurde dem Propheten gegenüber fast sklavische Unterwürfigkeit gefordert[2]) und dem weiblichen Geschlechte die unwürdige Abschließung von der Außenwelt durch Verhüllen und Absperren im Frauengemach aufgezwungen.[3])

Außerhalb des Rahmens der zwölf Gebote finden sich noch einige wenige Bestimmungen, die wohl mehr als Disziplinarvorschriften, denn als Sittengebote gelten sollen: so das Verbot des Diebstahls, des Weintrinkens und Maisirspiels.

Gegen ersteren vorzugehen finden die mekkanischen Suren noch nicht Gelegenheit; erst in der frühmedinischen Sure 60, 12 wird den Weibern, die zum Islam übertreten, unter anderem auch der Diebstahl verboten. Geraume Zeit später erfolgt dann die polizeiliche Maßregel:

5, 42. Dem Diebe und der Diebin haut ihre Hände ab zur Strafe für ihr Vergehen, als Züchtigung von Gott.

Das für den Islam charakteristische Verbot des Weintrinkens und im Anschluß daran das des Maisirspiels[4]) entwickelte sich in Medina erst allmählich zu seiner strengen Fassung. Mohammed war anfangs gewillt, diese zu den Freuden des altarabischen Lebens zählenden Gewohnheiten den Seinigen nicht geradezu zu untersagen;[5]) doch sprach er sich auf eine Anfrage über ihren Wert in warnendem Sinne aus:

2, 216. Sprich! In beiden liegt sowohl große Sünde als auch mancherlei Nutzen für die Menschen; die Sünde überwiegt aber noch ihren Nutzen.[6])

---

[1]) **25**, 64. — [2]) **33**, 53; **49**, 1 ff. — [3]) **33**, 33, 59.

[4]) Es war dieses ein Glücksspiel, wobei um die Stücke eines vorher geschlachteten Kamels Loospfeile geworfen wurden.

[5]) In Mekka hatte er das Weintrinken für so wenig anstößig gehalten, daß er es sogar unter die Paradiesfreuden aufnahm.

[6]) Unter dem Nutzen des Maisirspieles wird wohl zu verstehen sein, daß die Sitte von dem Gewinner es forderte, den Armen von dem gewonnenen Fleische mitzugeben, vgl. Huber. Über das „Maisir" genannte Spiel der heidnischen Araber, S. 4.

Doch geraume Zeit später sah er beides mit strengeren Augen an und erließ nun die endgültige Bestimmung:

5, 92 f. O ihr Gläubigen, der Wein, das Maisirspiel, die Götzenbilder und die Orakelpfeile [1]) sind ein Greuel und stammen vom Satan; darum meidet solche! Vielleicht werdet ihr dann noch selig werden.

Der Satan möchte mit Wein und Maisirspiel nur Feindschaft und Haß unter euch stiften und euch vom Denken an Gott und vom Gebete abwendig machen. Werdet ihr euch nun davon abhalten lassen?

---

[1]) Gemeint sind die Pfeile, mit denen man auf eine dem altgermanischen Runenorakel ähnliche Weise das Schicksal zu erfragen pflegte.

Lehre von der Vollendung.

Auferstehung, Weltgericht, Paradies und Hölle.

Eschatologische Vorstellungen bilden einen der ältesten und notwendigsten Bestandteile der Lehre Mohammeds; ihre starke Betonung charakterisirt in besonderer Weise den Frühislam und begründet den stäten Weckruf zur Ergreifung des Heiles in der letzten Stunde der Welt. Ihre Bedeutung bleibt ihnen jedoch auch in der Zeit bewahrt, da die Frage nach dem pflichtmäßigen Verhalten in diesem Leben in den Vordergrund tritt, und noch in medinischer Zeit bedeuten sie die endgültige Vollendung des auf Erden zwischen Gott und den Menschen angebahnten Verhältnisses.

Die koranische Eschatologie gipfelt in vier Begriffen: Auferstehung, Weltgericht, Paradies und Hölle. In ihrer Gesamtheit weichen sie stark von denen der Vollendungslehre des Spätjudentums ab, indem sie besonders die auf Erhöhung des Volkes Israel zielende Idee der Vereinigung sämtlicher Juden, der lebenden wie der gestorbenen, zu einem Reiche, das der Messias[1]) gründen und regieren würde, gänzlich unberücksichtigt läßt. Auch in der Ausführung jedes einzelnen dieser Begriffe entfernt sich der Koran oft recht weit von dem entsprechenden jüdischen. Eine viel nähere Verwandtschaft aber bekunden sie zu den christlichen Anschauungen über die letzten Dinge, so daß man ziemlich sicher hierin die ältesten Einflüsse der christlichen Lehre auf die koranische erblicken darf.

Den Übergang der Menschen zu den Erscheinungen des Jenseits und der Vollendung bildet der Tod. Bestand das irdische Leben in der Vereinigung von Leib und Seele, so erlischt es bei der Trennung dieser beiden Teile, die vom Engel des Todes oder

---

[1]) Zwar findet sich der Name Messias in medinischen Suren, doch nur in Anwendung auf Jesus und seine geistige Oberherrschaft.

von Gott selbst [1]) nach Anordnung des himmlischen Buches vorgenommen wird. Während der Leib wieder zu Erde wird, kommt über die Seele, die man sich nach jüdischer Anschauungsweise in der Nähe Gottes aufbewahrt denken muß, [2]) ein Zustand teilweiser Bewußt- und Empfindungslosigkeit, die als Trunkenheit des Todes [3]) oder Todesschlaf gedeutet wird, über dessen Zeitdauer die Seele keine klaren Vorstellungen besitzt. [4]) Nur eine einzige Stelle läßt in dieser Zeit der abwartenden Ruhe die Bösen gleichsam im Traume eine Andeutung zukünftiger Strafe empfinden:

40, 49. Den Leuten Pharaos wird das Höllenfeuer morgens und abends vorgerückt; aber einst, wenn die Stunde kommt, werden sie hineingeschickt in die schlimmste Strafe.

Im Übrigen soll in diesem Zwischenstadium kein Unterschied zwischen Guten und Bösen gemacht werden.

Einen nicht ausgeglichenen Widerspruch enthält der Koran über die Verbreitung des Todes. Spätere Suren konstatiren häufig, daß jeder Mensch mit Notwendigkeit dem Tode erliegen werde, denn es heißt: Jede Seele schmeckt den Tod [5]), wir haben keinem verliehen, ewig zu leben. [6]) Andererseits aber wird nirgendwo gesagt, daß die von der Stunde des Gerichtes überraschten Menschen vor ihrer Aburteilung erst noch dem Tode anheim fielen; im Gegenteil, das Schauspiel der Totenerweckung geht vor den Blicken der entsetzten Lebenden vor sich. [7]) Dieser Widerspruch erklärt sich aus der Fortentwickelung der islamischen Lehre, indem in früherer Zeit das Weltgericht als ein in nächster Nähe befindliches Ereignis den Menschen angekündigt wurde, später aber seine Ankunft sich in immer unbestimmtere Zeit hinausschob, wobei der Gedanke an ein vorheriges vollständiges Aussterben der Menschheit nicht ausgeschlossen sein mochte.

Gilt die Todesstunde noch nicht als Zeitpunkt des Eintretens der ausgleichenden Gerechtigkeit, so ist dafür ein späterer allen Menschen gemeinsamer Termin eingesetzt, das Weltgericht, vom Koran teils einfach die Stunde genannt, teils wiedergegeben durch die bezeichnenden Ausdrücke: Tag der Auferstehung (qijâma), der Grabesöffnung (fatḥ), des Hervorgehens (ḫurûǵ), der Samm-

[1]) **39**, 43. — [2]) **39**, 43. — [3]) **50**, 18. — [4]) **30**, 54 f.; **20**, 103 f. — [5]) **29**, 57; **21**, 36; **3**, 182. — [6]) **21**, 35. — [7]) **99**, 3; **75**, 27.

lung (ǵam'), des Gerichtes (dîn), des Urteils (faṣl) und viele andere, woneben die orakelhafte Sprechweise der ältesten Suren von ihm als dem Klopfenden [1]), Hereinbrechenden [2]), Überfallenden [3]), Eilenden [4]) redet.

Gewaltige Ereignisse leiten den Gerichtsakt ein, indem die Welt, die für die Menschheit gemacht ist, deren Ende mit eigenen fundamentalen Umwälzungen begleitet. Das Signal hierzu wird ein gewaltiger Schlag (ṣâḫḫa, ṣaiḥa, zaǵra) oder Schall (râǵifa) geben, der später als Posaunenstoß [5]) oder Ruf [6]) eines Engels gedeutet wird. Alsdann gerät die Erde in bebende Bewegung [7]), die Berge schwanken gleich einer Wasserspiegelung oder laufen dahin wie Wolken [8]) und werden zu Staub zermalmt [9]), das Meer schwillt an und ergießt sich [10]), die Sonne beginnt sich um sich selbst zu drehen [11]), der Mond wird düster und spaltet sich [12]), die Sterne vergehen und stürzen zur Erde herab [13]), der Himmel endlich öffnet sich und enthüllt die Stätten der zukünftigen Welt den Augen der Menschen. [14])

Die spätmekkanische Zeit setzt unter die Vorzeichen des Gerichtes das Hervorbrechen der Völker Jâǵûǵ und Mâǵûǵ (Gog und Magog) aus ihren am Ende der Welt befindlichen Sitzen [15]) und das Hervorheben eines mysteriösen Tieres aus der Erde, das den Menschen ihren Unglauben vorhält. [16]) Diese Folge unerhörter Ereignisse erzeugt im Menschengeschlechte das Gefühl der tiefsten Furcht und löst alle Banden der bestehenden Verhältnisse:

32, 2. Dann vergißt die Nährende den Säugling, die Schwangere gebiert vorzeitig, und die Menschen siehst du wie trunken, obgleich sie nicht betrunken sind.

80, 34—37. Der Mann flieht von seinem Bruder, — seiner Mutter und seinem Vater, — seiner Frau und seinen Kindern; — denn jeden beschäftigt nur sein eigenes Schicksal.

---

[1]) **101**, 1. — [2]) **56**, 1. — [3]) **88**, 1. — [4]) **53**, 58. — [5]) **78**, 18; **74**, 8; **50**, 19 u. öfter. — [6]) **54**, 6; **50**, 40; **20**, 107. — [7]) **99**, 1; **73**, 14. — [8]) **78**, 20; **27**, 90. — [9]) **79**, 10; **73**, 14; **56**, 6. — [10]) **82**, 3; **81**, 6. — [11]) **81**, 1. — [12]) **75**, 8; **54**, 1. — [13]) **77**, 8; **81**, 2. — [14]) **81**, 11 f.; **78**, 19; **73** 18 u. s. w.

[15]) **21**, 96; **18**, 98, f. Der Zug entstammt der jüdischen Lehre, nach der durch diese Völker das Messiasreich zu Grunde gehen soll.

[16]) **27**, 84. Wie Mohammed zu dieser Anschauung kam, ist unklar. Die beiden Tiere in der Apokalypse Cap. 13. v. 1 u. 11 erscheinen als Werkzeuge des Bösen, während das des Korans in Gottes Auftrage auftritt und redet.

Inmitten dieser Szenen des Aufruhrs in der Natur, der Fassungslosigkeit der Menschen vollzieht sich an den vorher Gestorbenen des Menschengeschlechtes der Vorgang der Auferstehung: der Körper ersteht neu aus dem Moder, die Seele verbindet sich abermals mit ihm und die Erde giebt sie als lebendige Wesen von sich:

75, 26—30. Fürwahr, wenn die Seele in die Brust dringt, — und gefragt wird: Welcher Zauberer treibt sein Werk? — und man ahnt, daß dies die Trennung (vom Grabe) sei, — und sich Bein an Bein fügt, — dann geht zu deinem Herrn der Gang.

Diese Auferstehung von dem Tode bot den heidnischen Gegnern Mohammeds die beste Gelegenheit zu Einwürfen und Angriffen, deren Echo der Koran an ungemein vielen Stellen wiedergiebt. Wie können wir neugeschaffen werden, nachdem wir schon einmal Staub geworden sind? so lautete die beliebteste Frage an den Propheten. Die Erwiederung hierauf enthält bald den Hinweis auf die Allmacht Gottes, die Himmel und Erde geschaffen [1]), das Wunder der ersten Menschenschöpfung gewirkt habe [2]) ohne dadurch seine Kraft [3]) zu verbrauchen; bald aber sucht sie durch Gleichnisse aus der Natur diesen Vorgang als einen begreiflichen hinzustellen: [4])

7, 55: Er (Gott) ist es, der die Winde als Vorboten seiner Gnade entsendet, bis sie schwere Wolken aufsteigen machen, mit denen wir totes Erdreich tränken, Wasser hineindringen lassen und jegliche Frucht daraus hervorbringen: auf dieselbe Weise lassen wir auch die Todten wieder herauskommen [5]).

In medinischer Zeit wird dann noch von einigen Fällen wirklicher Totenbelebung geredet, die Gott an Menschen der Vorzeit ausgeführt haben soll: so an einem Unbenannten, der angesichts einer zerstörten Stadt Zweifel an der Auferstehung ihrer Bewohner äußerte, worauf Gott auf ihn einen hundertjährigen Schlaf kommen ließ und ihn

[1]) **17**, 101. — [2]) **20**, 5. — [3]) **56**, 7; **46**, 32.

[4]) Sehr beliebt sind bei den Talmudisten die Analogieen der Auferstehung mit natürlichen Vorgängen, z. B. mit dem Hervorkeimen des Samenkorns nach dem Regen, dem Gebären aus dem Schooße der Mutter, der Entstehung von Schnecken nach einem Regengusse, von Mäusen aus dem Erdboden u. a., vgl. Wünsche, Jerusal Talm. S. 22, Babyl. Talm. I, S. 33 u. ö., dazu auch 1 Korintherbrief Cap. 15, 35 ff.

[5]) Wiederholungen desselben Gleichnisses siehe **50**, 11; **43**, 10; **35**, 10 **30**, 49; **22**, 5.

dann „zum Zeichen für die Menschen“ wieder ins Leben rief.[1]) Auch um das Herz Abrahams zu beruhigen, soll Gott diesem einmal Macht gegeben haben, vier zerstückelte Vögel durch bloßen Zuruf ins Leben zurückzurufen[2]).

Wenn die vorbereitenden Ereignisse in der Natur und im Menschenleben vor sich gegangen sind, dann beginnt das eigentliche Weltgericht. Auf dem von acht Engeln getragenen himmlischen Throne[3]) enthüllt sich Gott den irdischen Blicken, wobei Scharen von Engeln[4]) in Reihen geordnet ihn umschweben. Ihm entgegen wenden sich sodann die auf weitem Plane[5]) versammelten Menschen[6]), stürzen auf die Kniee und wagen nicht die Augen zu erheben.[7])

Das Gericht besteht nach der Darstellung der ältern Suren fast nur in der Öffnung des himmlischen Buches[8]), worin der Bestand aller menschlichen Thaten in untrüglicher Weise aufgeschrieben steht, und weiter in der Mitteilung des Urteils. In der Form eines Schriftstücks wird jedem ein Verzeichnis dessen, was sich auf ihn bezieht, eingehändigt, damit er es selbst vorlese[9]) und seiner Thaten noch einmal ansichtig werde[10]); wem es in die rechte Hand gelegt wird, der liest zugleich das Maß seiner Belohnung, wer es in die Linke bekommt, erkennt daraus das Urteil seiner Verdammung.[11]) Aus jenen bildet sich nun eine Gruppe zur Rechten Gottes, aus diesen eine zur Linken[12]); aus den auserlesensten Frommen aber setzt sich eine dritte Schar zusammen, die in nächster Nähe Gottes ihren Platz erhält.[13])

---

[1]) Nach A. Müller (ZDMG, 42, S. 80) ist der Unbenannte mit Ebedmelek, dem Freunde des Jeremias, zu identifizieren, von dem ein ähnliches Abenteuer im äthiopischen Baruchbuche enthalten ist; dieses aber stände nach M. Schreiner (ZDMG, 42, S. 436 ff.) mit der talmudischen Erzählung vom Schlafe Choni's, des Kreiszeichners, in Verbindung.

[2]) 2, 262. Die Erzählung scheint späterer Zusatz zum Vogelopfer Abrahams (Gen. Cap. 15, 9 ff.) zu sein, ist jedoch bei den Talmudisten nicht nachweisbar.

[3]) 69, 27. — [4]) 89, 23; 78, 38. — [5]) 79, 14. — [6]) 18, 46; 14, 44. — [7]) 45, 27; 88, 1. — [8]) 88, 10. — [9]) 69, 90; 17, 15. — [10]) 81, 14.

[11]) 69, 19 ff.; 17, 73. Die mysteriösen Worte 'Illijjûn und Siggîn, womit in Sure 83 die Urteilsschriften der Guten und Bösen bezeichnet werden, vermag ich nicht zu deuten. Wahrscheinlich verband Mohammed selbst keinen klaren Begriff mit ihnen.

[12]) 90, 18 f.; 50, 8 f. — [13]) 56, 10 f.

Aus diesem einfachen Vorgange macht der spätere Koran ein dramatischeres Gemälde. Eine Wage wird aufgestellt [1]) und alles Geschehene von Gott darauf gewogen. Wessen Wagschale voll und schwer wird, der ist zur Seligkeit bestimmt; bei wem sie aber leicht bleibt, zur Verdammnis. [2]) Sodann werden die Verdammten beginnen, Entschuldigungen für ihr Thun vorzubringen; [3]) doch die Propheten und Bekenner, die einstens unter ihnen geweilt hatten, werden sie durch das Zeugnis der Wahrheit überführen und sie zum Schweigen bringen [4]), umsomehr als auch ihre eigenen Glieder, die sie zu Werkzeugen der Sünde gemacht hatten, gegen sie zeugen. [5])

Die spätmekkanische Zeit, die in den Genien Seitenstücke zu den Menschen erblickte, mußte das Weltgericht auch auf jene ausdehnen. [6]) Angesichts ihrer erhebt Gott gegen die Götzendiener unter den Menschen seine Stimme und frägt, wo denn nun seine Mitgötter seien; [7]) die Genien aber läßt er Zeugnis ablegen, daß die Menschen aus freien Stücken in die Irre gegangen seien. [8])

Dem Urteile folgt unverzüglich die thatsächliche Belohnung und Bestrafung. Der Anteil der Gerechten besteht in der Erwerbung ewiger Freuden und ewigen Friedens. Zum Genusse der Freuden werden sie in „den Garten", d. i. Eden [9]) oder das Paradies [10]), versetzt, der auf ragender Bergeshöhe gedacht ist [11]). Dort sprudelt ein lebendiger Quell, um ihn herum stehen Thronsessel mit Kissen bedeckt auf prächtigen Teppichen [12]) Hier sitzen die Seligen mit freudigglänzenden Gesichtern, angethan mit Gewändern von grünem Sundus und Atlas, mit silbernen Spangen geschmückt und trinken teils das Naß der Quelle, das mit kostbaren Essenzen, Tesnîm und Kâfûr, gemischt ist, oder genießen köstlichen Wein

---

[1]) Einmal wird sie schon in früherer Zeit erwähnt, vgl. **101**, 5 f.

[2]) **23**, 104 f.; **21**, 48; **7**, 7 f. — [3]) **40**, 54. — [4]) **39**, 69; **16**, 91.

[5]) **24**, 24; vgl. auch **17**, 38. Die Ansicht entstammt dem Judentume, vgl. Wünsche, Babyl. Talmud, I, S. 433.

[6]) Vgl. **55**, 39 ff.; **25**, 18. — [7]) **28**, 62; **16**, 29.

[8]) Daß alle Genien endlich zur Hölle verdammt würden, sagen nur späte Suren, vgl. **6**, 128, während die frühere Zeit unter ihnen Gute und Böse annimmt, vgl. **72**, 11.

[9]) Zuerst **40**, 8. — [10]) **23**, 11; **18**, 107. — [11]) 88, 10 vgl. Ephräm, de paradiso Eden, 1, str. 4, 5.

[12]) 88, 12—16.

aus moschusversiegelten Krügen; den Hunger stillen sie mit Obst und Trauben, die von schattigen Bäumen sich zu ihnen herabneigen; von einem zum andern gehen geschäftig ewig lebende Diener, schön wie hingestreute Perlen.[1])

Die früher erwähnte Teilung der Seligen in Gute und Ausgezeichnete bedingt keinen größeren Unterschied in ihrer Belohnung; wenn jene außer den genannten Wonnen noch Wein, „der weder Kopfschmerzen noch Krankheit hervorbringt", Fleisch von Vögeln, wie ein jeder es sich wünschen mag, und endlich gazellenäugige Jungfrauen (ḥûr), rein wie Perlen in Muscheln, zuteil werden, so erfreuen sich die andern nicht minder im Schatten von dornenlosen Sidrabäumen und Akazien am Genusse von fließendem Wasser und Früchten der Bäume, am Besitze von jungfräulichen Genossinnen, denen Gott ewige Jugend zugeteilt hat.[2])

Während die bedienenden Jünglinge in späteren Suren in Engel umgewandelt werden,[3]) erscheinen die Paradiesjungfrauen, bei denen infolge des Streites über das Geschlecht der Engel diese Wandlung nicht vorgenommen werden konnte, zwar auch als reine Wesen[4]), doch mit der ausgesprochenen Bestimmung, den Seligen als Gattinnen zu dienen.[5]) Da so die Paradiesfreuden fast alle nur für Männer Wert haben, so kann man sich fragen, welches der Freudenanteil der gläubigen Weiber und Kinder sei, deren Eintritt in den gleichen Paradiesgarten an mehreren Stellen auch behauptet wird.[6]) Ihnen wird der Friede genügen müssen, der die Seele eines jeden Paradiesbewohners umfängt,[7]) jeden Haß und Neid daraus entfernt,[8]) sich in frommen Reden und Gebeten wiederspiegelt, jedes thörichte oder beleidigende Wort fern hält und im Gruße Gottes an die Gläubigen sowie dieser unter einander einen endlos tönenden Ausdruck erhält.[9])

---

[1]) Dieses Gemälde ergiebt sich aus der Zusammenfassung der in zahlreichen Suren, z. B. 88, 83, 77, 76, 46 u. a., zerstreut vorkommenden Züge.

[2]) Vgl. **56**, 11 ff.; auch die Aufzählung der Paradiesfreuden in **55**, 46 ff. kann auf die Zweiteilung der Gerechten bezogen werden.

[3]) **21**, 103; **13**, 23. — [4]) **2**, 23. — [5]) **52**, 20; **44**, 54; **2**, 23; **3**, 13; **4** 60. — [6]) **13**, 23; **4**, 123; **9**, 73. — [7]) **89**, 27. — [8]) **15**, 47; **7**, 41. —

[9]) **39**, 73; **36**, 58; **13**, 23. Die Phantasie Mohammeds dürfte bei der Beschreibung der Paradiesfreuden stark durch Erinnerungen an die Bilder vom Paradiese befruchtet sein, die Ephräm der Syrer in seinem Hymnenzyklus über das Paradies gebraucht, wobei jedoch dessen Versuch, die irdischen

Daß das höchste Glück der Paradiesbewohner in dem Anschauen des Antlitzes Gottes bestehe, wie die spätere islamische Theologie mit Vorliebe behauptet,[1]) kann nur künstlich in den Koran hineingedeutet werden. Zwar wird einmal eine gewisse Verbindung der Guten mit Gott behauptet:

54, 55 f. Die Gottesfürchtigen werden in Gärten bei Flüssen wohnen — am Orte der Gerechtigkeit, bei einem mächtigen Herrscher;

und dem entsprechend werden auch die Bösen einmal als von ihrem Herrn geschieden bezeichnet[2]); doch ist das Gottanschauen nirgends in die sonst so farbenreichen Schilderungen von den Vorzügen der Seligen eingesetzt. Auch wenn von den Gläubigen ausgesagt wird, daß sie das Gute thäten für „Gottes Antlitz" oder „im Verlangen nach Gottes Antlitz",[3]) so soll das wohl nicht mehr bedeuten, als „sich um Gottes willen" bemühen. Wie sollte das Anschauen Gottes sich auch ermöglichen lassen, da das Paradies, der Wohnsitz der Seligen, ob auch nirgendwo im Koran genau lokalisiert[4]), so doch stets vom Himmel, der Woh-

---

Ausdrücke möglichst geistig zu fassen, unbeachtet blieb. So sagt Ephräm: Eden umfängt die Glieder mit der Fülle seiner Wohlgerüche, die Herzen durch seinen Schmuck, das Gehör durch seine Klänge, Mund und Nase durch seinen Geschmack und Geruch (VI, Str. 3.). Er redet von duftenden Quellen (II, Str. 8), von Lustgezelten, von Blumenschmuck und Kronen der Gerechten (V, Str. 6) als Diener sind luftige Geister da; die einen hauchen daher und sättigen die Seligen, andere gießen ihnen Trank ein (IX, Str. 8). Auch Reben finden sich bei ihm: Wer sich des Weines einst klug enthielt, den tränken jetzt um so mehr die Weinstöcke des Paradieses, deren jeglicher ihm seine Traube darreicht, daß er sie sich nehme (VII, Str. 18). Auch unterscheidet er verschiedene Gezelte (V, Str. 6), einen unteren und oberen Garten, je nach den Verdiensten der Seligen. Endlich finden sich in Hymne X, Str. 5 erwähnt vier Flüsse von Wein, Milch, Honig und Rahm, ähnlich wie im Koran (S. 47, 16 f.), nur daß hier statt Rahm Wasser, das nicht verdirbt, eingesetzt ist.

[1]) Vgl. Krehl, Koranische Lehre von der Prädestination, S. 84, Anm. — Das Spätjudentum schreibt den Seligen das freudevolle Schauen des Glanzes der Schechina zu, vgl. Wünsche, Babyl. Talmud, I, S. 39.

[2]) 83, 15. — [3]) 92, 20; 76, 9; 13, 22; 2, 274.

[4]) Nur über seine Breite wird zweimal (57, 21 und 3, 127) gesagt, daß sie der von Himmel und Erde gleich sei, also eine Ausdehnung habe, die weit über die talmudische Angabe geht: Der Garten Eden hat 400 Parasangen im Geviert und ist der sechzigste Teil von Äthiopien, vgl. Wünsche, Babyl. Talm. I, S. 431.

nung Gottes und seiner Heerschaaren, unterschieden wird! Ein thatsächliches Anblicken Gottes kennt der Koran nur bei der Weltgerichtsszene, wo aber nicht allein die Guten,[1]) sondern alle Menschen[2]) dieses Schauspieles teilhaftig werden.

Zu gleicher Zeit, wenn den Guten das Paradies erschlossen wird, fahren die Verdammten zur Hölle hinab. Diese ist nach der ältesten und stets vorherrschend gebliebenen Meinung ein Abgrund (hâwija)[3]) oder eine Grube (uḫdûd)[4]), angefüllt mit feuriger Lohe (ǵaḥîm, saqar, nâr), deren Name Ǵahannam[5]), d. i. das hebräische Gehinnom, ist. Wie ein Vulkan wird sie **77**, 30—33 geschildert:

Hinein in das Schattenreich mit dreifacher Kluft, — das doch nicht Schatten beut, sondern Glut, die nichts abwehrt; — ihre Klüfte werfen Funken, groß wie Thürme — und rotgelb wie Kamele.

Etwas spätere Suren fassen die Hölle und ihre Flammen als lebende Wesen auf:

70, 15—17. Ja die Flamme — begierig zu verbrennen — ruft zu sich jeden, der auf Erden sich abwandte und den Rücken kehrte.

Als wütendes, unersättliches Tier hören die, welche in sie hineingeworfen werden, sie brüllen, und sie wogt, daß sie vor Grimm fast birst[6]). Ja sie hält sogar mit Gott Zwiesprache:

50, 29. Einst, wenn wir Ǵahannam fragen: Bist du voll? wird sie antworten: Giebt es noch mehr zu verschlingen?

Das Feuer der Hölle hat nach den älteren Suren den Zweck, die Verdammten zu sengen und zu braten; später wird eine andere Ansicht bevorzugt, wonach diese durch ihre Körper das Feuer unterhalten und seinen Brennstoff bilden[6]). Die Grundvorstellung von der Hölle als Feuerschlund wird nicht so einheitlich festgehalten wie die von dem Paradiese als Garten; mit ihr mischen sich noch allerhand andere schreckhafte Bilder.

Auch die jüdische und christliche Auffassung enthält ähnliche Züge; doch während hier die Absicht zu erkennen ist, be-

---

[1]) **75**, 22. — [2]) **89**, 69. — [3]) **101**, 6. — [4]) **85**, 4. — [5]) **67**, 7 f.

[6]) Die medinische Phrase „das Feuer, deren Brennstoff die Menschen und die Steine sind", kann ich nicht sicher deuten. Sollen mit den Steinen die Genien, insofern sie von den Menschen in Götzenbildern und heiligen Steinen verehrt wurden, bezeichnet werden, oder ist die Stärke des Feuers so groß, daß Steine wie Holz brennen?

stimmten Klassen von Sündern solche Strafen zuzuerkennen, die dem Wesen des von ihnen begangen Frevels möglichst genau entsprechen,[1]) häuft Mohammed alles, was ihm Gedächtnis oder Phantasie an höllischen Strafen vermittelte, ordnungslos auf die Verdammten in ihrer Allgemeinheit.[2]) So führt er ein Gegenstück zu dem paradiesischen Quell an; jener ist siedend heiß, schmutzig und stinkend, so daß er die Eingeweide zerreißt,[3]) wenn ihn die Verdammten in ihrem Durste trinken, oder wenn er ihnen gewaltsam eingegossen wird, so bringen sie ihn vor Würgen nicht herunter.[4]) Statt köstlicher Früchte reicht man ihnen ein Stinkkraut „das nicht nährt und den Hunger nicht stillt."[5]) Später wird an seine Stelle der Baum Zaqqûm gesetzt, „der vom Grunde der Feuersglut aufsteigt, mit Früchten wie Satansköpfe."[6]) Mit der Beschreibung[7]) dieses Baumes scheint Mohammed aber die Wirkung auf seine Zuhörer einigermaßen verfehlt zu haben; wenigstens bekennt S. 17, 72, daß dadurch der Unglaube der Gegner nur gemehrt worden sei. An andern Stellen erscheint die Hölle als eine Folterkammer voll Halseisen, eisernen Zäumen und Ketten, von denen eine Elle so lang sei wie siebzig irdische.[8]) Mit ihrer Handhabung sind Höllenwächter betraut, die Zabânija[9]), strenge, harte Engel[10]), neunzehn an der Zahl[11]), deren Oberster Mâlik, d. i. Herrscher heißt.

Je später die Darstellung, desto verzerrter erscheinen die Bilder:

22, 20—21. Den Ungläubigen sind Kleider von Feuer zugeteilt und heißes Wasser wird über ihre Köpfe gegossen; — dadurch wird ihnen die Haut und, was in ihren Leibern ist, gesengt; auch eiserne Keulen sind für sie da.

4, 59. Sobald ihre Haut abgesengt ist, erneuern wir sie ihnen, damit sie die Strafe fühlen.

---

[1]) Statt vieler Einzelheiten sei hier nur auf die Schilderungen der Hölle in der Apokalypse Petri hingewiesen.

[2]) Nur einmal erwähnt er eine Klasse von Sündern, denen eine besondere Strafe zukomme, nämlich die Geizigen, denen nach 9, 34 f. ihr aufgespeichertes Gold glühend gemacht und Stirn, Seite und Rücken damit gebrandmarkt wird.

[3]) 78, 24; 69, 36; 66, 6; 47, 14. — [4]) 56, 54 f.; 14, 19 f. — [5]) 88, 5—7; 73, 13. — [6]) 37, 62 f. — [7]) 56, 52 ff.; 44, 43 ff. — [8]) 76, 4; 73, 12; 69, 32. — [9]) 96, 18. — [10]) 66, 6. — [11]) 74, 30 f.

Zu solchen Martern des Körpers kommen weiter noch Qualen der Seele hinzu, die sich in Selbstanklagen, Verwünschungen und fruchtlosen Bitten nach Erlösung zu erkennen geben. [1])

Wenn Paradies und Hölle gewöhnlich als weit von einander getrennte Bezirke angesehen werden, so verringert Sure 7, 44—47 ihre gegenseitige Entfernung so sehr, daß eine gemeinsame Scheidemauer ihre Grenze bilden solle; auf dieser ständen Männer, die die Vorgänge auf der einen wie der andern Seite wahrnehmen. Zu den Paradiesgenossen hingewendet rufen sie: „Friede sei über euch," da es ihnen nicht gegeben ist, sich ihnen anders zu nähern; blicken sie aber auf die Verdammten, so flehen sie zu Gott: „Geselle uns ihnen nicht bei!" und halten einzelnen der Frevler, die sie von der Erde her kennen, ihre Schuld vor.

Man hat es hier offenbar mit einer vorübergehenden Anlehnung an die jüdisch-christliche Lehre von den Halbguten zu thun; doch scheint Mohammed bald erkannt zu haben, daß diese Meinung mit seinen früheren Ansichten, zumal seiner Gnadenwahllehre, nicht vereinbar war, und ließ es daher bei ihrer einmaligen Andeutung bewenden.

Sowohl Paradiesfreuden wie Höllenstrafen gelten im Koran stets als ewig; der jüdischen Meinung von der Endlichkeit der Strafen für das Volk Israel setzt Mohammed in Medina den schärfsten Protest entgegen:

2, 74—76. Auch sagen sie (die Juden), das Höllenfeuer wird uns nur eine Anzahl von Tagen berühren. Sprich! Habt ihr das mit Gott kontraktlich abgemacht (einen Vertrag wird Gott nicht brechen), oder redet ihr gegen Gott, was ihr nicht wißt?

Nein, die welche Böses gewirkt und ihre Sünde noch an sich haben, sind Genossen der Hölle und zwar für ewig.

Die aber geglaubt und das Gute gewirkt haben, sind Genossen des Paradiesgartens und zwar auf ewig.

Wie es gegenüber den Genossen Edens kein Ermüden und Ermatten giebt, so erlöst auch die Verdammten kein Tod von den Strafen. [2]) Ebenso ist die Möglichkeit einer Umänderung des einmal zuerkannten Schicksals ausgeschlossen, und mit Entlehnung einer neutestamentlichen Redensart wird deshalb gesagt: „Ihnen, die unsere Zeichen leugnen und sich stolz abwenden, öffnen sich

[1]) 43, 77; 7, 36. — [2]) 35, 32 f.

die Pforten des Himmels nicht eher, noch werden sie in den Garten eintreten, bis ein Kamel durch ein Nadelöhr geht.“ Überhaupt hat alles, was der Gerichtstag geschaffen hat, als definitiv und ewig zu gelten; so Himmel und Erde, nachdem sie zu einer neuen Erde und einem neuen Himmel umgeschaffen worden.[1]) Nur ein einziges Mal läßt der Koran in spätmekkanischer Periode die Möglichkeit durchblicken, daß der allmächtige und unerforschliche Wille Gottes auch in die Zustände der Ewigkeit nach Gutdünken ändernd eingreifen könne:

11, 108—10. Die, welche unselig sind, werden dem Feuer angehören, darin ihnen Ächzen und Stöhnen ist — auf ewig, so lange Himmel und Erde währen, außer es müßte dein Herr (anders) wollen; denn er vermag alles, was er will. — Die aber selig sind, werden im Garten wohnen auf ewig, so lange Himmel und Erde währen, außer es müßte dein Herr (anders) wollen, als unvergängliche Belohnung.

[1]) **14**, 49.

Schlusswort.

Das geistige Werk, welches Mohammed nach zweiundzwanzigjähriger Arbeit hinterließ, mag man wohl als Religion, nicht aber als Kirche bezeichnen. So fest ihre dogmatischen und moralischen Fundamente auch gelegt waren, der Oberbau einer kirchlichen Verfassung fehlte ihm ganz und gar. Das könnte verwunderlich erscheinen in Anbetracht der langen Zeit, die dem Propheten hierfür zur Verfügung gestanden hätte, nicht aber im Hinblick auf die Art und Weise, wie er alle äußeren Verhältnisse in der Gemeinde einzurichten pflegte. Sein Ziel war während der ganzen medinischen Periode die vollständige Zentralisation aller Gewalten, mochten sie nun geistlicher oder weltlicher Natur sein, in seiner eigenen Hand. Zur Prophetenwürde mit den Kompetenzen des religiösen Lehramtes fügte er langsam die priesterlichen Befugnisse, soweit sie als Vermittlung zwischen Gott und den Gläubigen aufzufassen sind. Hiermit aber noch nicht zufrieden erhob er die richterliche Gewalt, die er ursprünglich auf dem Wege des Vertrages mit den Medinern erworben hatte [1]), auch in die Sphäre der geistlichen Befugnisse und handhabte sie während seiner ganzen Lebenszeit in theokratischem Sinne. Den alten Stammesvorstehern will der Koran zwar noch einen gewissen ehrerbietigen Gehorsam gezollt wissen; [2]) auch soll ihre Autorität zur Belehrung und Aufklärung in schwierigen Fragen benutzt werden [3]) und ihnen das Vermittlungsamt zwischen hadernden Parteien in der Gemeinde zukommen; [4]) aber ihr früheres wichtigstes Vorrecht, das der richterlichen Entscheidung, blieb ihnen, so lange Mohammed lebte, entzogen.

---

[1]) Vgl. Band I, S. 77.

[2]) 4, 62. — [3]) 4, 85.

[4]) 4, 87 u. 49, 9 wird wohl auf sie zu beziehen sein.

Die einzigen öffentlichen Ämter, in denen der Prophet die Mitwirkung anderer duldete, waren exekutiver Art; doch auch hier schuf er keine frei außer ihm wirkenden Eigengewalten, sondern nur Vertretungen der in ihm konzentrierten Allgewalt. Deshalb wurde die Heerführung im Kriege immer nur für die Dauer eines einzigen Feldzuges an andere übertragen und sogar das Erheben der alljährlichen Steuer stets wechselnden Händen anvertraut.

Jede Gewalt aber, die Mohammed besaß, betrachtete er als göttlichen Ursprungs, wie alles, was von Gott kommt, durch einen unverdienten Gnadenakt mitgeteilt, und deßhalb an andere Menschen nicht übertragbar. Bot eine solche Häufung exklusiver Gewalten in der Hand eines Mannes wie Mohammed die Gewähr für großartige politische und kriegerische Erfolge, so mußte alles Erworbene wieder in Frage gestellt werden vom Augenblicke an, da der Träger dieser Befugnisse sie mit sich in das Grab nahm. Einen Nachfolger mit ihnen zu bekleiden, stand aus dogmatischen Gründen nicht in der Macht des Propheten, und darum ist es kein Versehen von ihm gewesen, wenn er den Koran nichts über seine Nachfolge anordnen läßt.

So begreift man die Bestürzung, die die Kunde von seinem Tode unter den Gläubigen hervorrief. Die angesehensten Gefährten handelten im Interesse des Islams, aber auf eigene Rechnung, wenn sie kurz entschlossen sich zur Wahl eines provisorischen Stellvertreters des Propheten (Ḫalîfa) zusammentraten, ohne wohl kaum sich klar gemacht zu haben, in welchem Maße der Prophet überhaupt vertreten werden könnte. Der Gewählte war der bescheidene Abu Bekr, der seine Stellung lediglich als die des ersten Dieners der Gemeinde auffaßte, und so sprach er in seiner Antrittspredigt zur Gemeinde: „Ich bin euer Obmann geworden, ob ich schon nicht der Beste unter euch bin; wenn ich recht handele, so unterstützt mich, wenn aber unrecht, so leistet mir Widerstand.“ [1]) Das Schicksal erleichterte ihm durch die Pflicht der Fortsetzung der von Mohammed begonnenen Kriegspolitik sein Amt und ließ es über den äußeren Erfolgen noch nicht zu inneren Konflikten kommen. Sein von ihm empfohlener Nachfolger ʿOmar faßte das Kalifat wesentlich anders auf; der Titel

[1]) Vgl. Suyûṭi, Kalifengeschichte, Kairo, 1305. S. 27.

„Fürst der Gläubigen", den er zuerst annahm, sollte nicht weniger eine Ehren- als eine Machtstellung in der Gemeinde andeuten. Doch schon seine beiden Nachfolger 'Oṯmân und 'Alî, bei deren Wahl sich die engere Gemeinde noch bethätigt hatte, scheiterten bald in ihren Ansprüchen mangels einer genügend umgrenzten und anerkannten Macht. Aus dem darauf folgenden ersten Bürgerkriege des Islams ging einesteils eine Königsherrschaft, anderenteils eine Kirchenspaltung hervor. Im Osten des Reiches gewann die gänzlich unkoranische Lehre von der Übertragbarkeit der geistlichen Gewalten immer mehr Boden und bewirkte das Auftreten zahlreicher Imâme oder Vorsteher, die mit den zweifelhaftesten Beweisgründen Anspruch auf weltliche und geistliche Führung der Muslime erhoben. Der Westen schied sich eine Zeit lang in zwei Hälften, deren erstere, Syrien, nach dem Beispiele ihres Königs Mo'âwija den Islam als Gottesgeißel für die Nachbarstaaten auffaßte, während die andere, mit den klassischen Sitzen Mekka und Medina und den Frühgründungen des Islams Kûfa und Baṣra, sich mehr der Beobachtung der koranischen Pflichten sowie der Sammlung der mündlichen Tradition des Propheten befliß und zudem nach politischer Selbstständigkeit trachtete. Das Schwert Jazîds und 'Abdelmaliks schuf aus diesen beiden Hälften gewaltsam wieder eine Einheit, einen Staat, an dessen Spitze ein erblicher Herrscher mit absoluter Machtfülle stand, in die auch eine äußerliche kirchliche Repräsentation einbegriffen war. Konnte sich in der Folgezeit die islamische Welt auch mit Gestalten wie der des koranergebenen 'Omar II und Hischâm befreunden, so brachten doch ihre freigeistigen Nachfolger die Familie der Omajjaden und ihre auf Waffengewalt gegründete Herrschaft wieder in Mißkredit, und als im Osten, im schi'itischen Lager, auf das Schlagwort: Das Kalifat müsse der Familie des Propheten zurückerobert werden, sich eine revolutionäre Bewegung erhob, da schwoll bald die Woge des Aufruhrs von Volk zu Volk höher an, schwemmte die omajjadische Herrschaft und Königsfamilie vom Boden weg und hob einen Nachkommen des schlauen Oheims Mohammeds, den 'Abbasiden Abu-l-'Abbâs unverdienterweise auf den Kalifenthron. Jetzt nahm das Kalifat ganz im Geiste der Schî'a das Recht kirchlichen wie staatlichen Oberleitung der Gläubigen für sich in Anspruch und hielt daran auch dann noch fest, als aus politischen Gründen die Herrscher sich zu Sunniten umwandelten. Nach wie

vor ward aber auch dieses Kalifat als provisorische Einrichtung gefühlt, hinter der fast nie der gesamte Islam stand, wenngleich die 'abbasidischen Kalifen noch in den Zeiten ihres Niedergangs mehr geistliche Autorität besaßen, als irgend ein Mitglied späterer Dynastien des Ostens und Westens, die sich mit dem Titel Kalif schmückten.

Während sich die theologische Wissenschaft bemühte, den Begriff des Kalifats zu definieren und denjenigen, der die Vorzüge des Wissens und Gerechtigkeitssinns, der Thatkraft und leiblicher wie geistiger Gesundheit vereinigte, dazu auch noch qoraischitische Abstammung nachwies [1]), als rechten Nachfolger des Propheten ansah, so schwand doch in den breiteren Volksschichten mehr und mehr das Vertrauen gegenüber den Trägern dieses Namens; dafür aber ließ bei ihnen die Sehnsucht nach geregelten Verhältnissen in Religion und Staat schon früh das Bild des Mahdî entstehen, in dem sich der jüdische Messias ein wenig verändert wiederspiegelt. Ein Mann, hoffte man, werde am Ende der Zeiten aus den Nachkommen Mohammeds erstehen, um die Religion zu stärken, Gerechtigkeit wieder einzuführen, sich an die Spitze der Gläubigen zu stellen und sein Reich über alle muslimischen Länder auszudehnen. [2]) Diese Hoffnung wuchs und wächst weiter in den Herzen der gläubigen Menge, und selbst das Auftreten zahlreicher falscher Mahdis hat sie nicht zerstört, so daß noch vor einem Jahrzehnt die Welt das Schauspiel der Bethörung großer Völkerschaften durch einen religiösen Schwärmer erlebt hat.

Als Staatswesen verfügt der Islam jetzt weder über moralische Kraft noch physische Machtmittel und steht in der Periode der vollständigen Zersetzung. Solches gestattet den Schluß, daß der Tag nicht allzu fern ist, wo auch das Gebäude der islamischen Religion, haltlos geworden durch die Beseitigung der ihr vom Propheten selbst gelegten staatlichen Fundamente, dem fortgesetzten Anprall der europäisch-christlichen Kultur sich neigen und zusammenfallen werde.

---

[1]) Vgl. Ibn Ḫaldûn, I, 161.

[2]) Genaueres über die Mahdiidee siehe bei Ibn Ḫaldûn, I, 260 ff.

Exkurs.

Die Benutzung des II. Briefes Petri in spätmekkanischen Suren.

Wenn der Koran aus den Evangelien nur verzerrte Bilder bringt, die Apostelgeschichte gar nicht kennt, aus den Briefen Pauli keinen großen Gedanken auch keine auffällige Redensart entlehnt zu haben scheint, kurz den Hauptschriften des neutestamentlichen Kanons durchaus fremd gegenüber steht, so muß es nicht wenig auffallen, daß er eine ganze Reihe von Anklängen an eines der kleinsten neutestamentlichen Bücher enthält, die auf eine Benutzung desselben seitens des Propheten schließen lassen: ich meine den II. Brief des Petrus. Da hiervon bisher noch kein Buch Notiz genommen hat, so sollen hier mit Übergehung des weniger Auffälligen kurz die Hauptberührungspunkte zwischen Brief und Koran betrachtet werden.

Die Entlehnungen bestehen in der Herübernahme besonders prägnanter Gedanken und Bilder und finden sich nur in den Suren der Rahmaperiode, vor allem in S. 22 und der mekkanischen Episode von S. 24. Es ist mir wenig wahrscheinlich, daß Mohammed sie direkt aus dem Originale herübergenommen habe; denn die Art der Nachahmung ist immer eine durchaus freie, mündlicher Mitteilung entsprechend, vielfach sogar eine mißverstandene, so wie sie bei einem auch nur einigermaßen genauen Studium des Brieftextes unmöglich gewesen wäre. Man muß daher annehmen, der Prophet verdanke seine Kenntnis der Briefstellen mündlicher Belehrung seitens eines dem Christentume entstammenden Gewährsmannes, der den Brief selbst gelesen zu haben scheint — in welcher Sprache, das läßt sich wohl nie entscheiden. Verfolgen wir die Ähnlichkeitspunkte jetzt von Kapitel zu Kapitel.

Im ersten Kapitel ermahnt Petrus die Gemeinde, sich im Glauben auch der Ausübung guter Werke zu befleißen und dessen nach seinem Hinscheiden weiter zu gedenken, indem der Apostel das Evangelium von Christus selbst gehört habe, der durch Gott den Vater und durch Weissagungen als göttlichen Wesens erklärt worden sei. Den ersteren Hauptgedanken hat sich der Koran zu eigen gemacht, spricht ihn allerdings erst in medinischer Zeit aus.[1]) Der Grund dafür dürfte sein, daß Mohammed in Mekka die Heiden eher zur Verrichtung guter Werke als zum Glauben bringen konnte und darum mehr betonen mußte, wie die Werke ohne Glauben nutzlos seien als umgekehrt.[2])

Außer diesem Gedanken scheinen einige bildliche Ausdrücke des Kapitels vom Propheten nachgeahmt zu sein. In v. 9 nennt Petrus die, welche den Glauben ohne die guten Werke haben, der Reinigung ihrer Sünden uneingedenk sind und dadurch ihre Erwählung zweifelhaft machen, Blinde. Dieses Bild von der geistigen Blindheit wendet nun der Koran von S. 41 an sehr häufig an, zunächst auf diejenigen, die nicht zur Rechtleitung berufen seien[3]), die Lehre hörten, dann aber abwiesen oder vergäßen[4]), später in Medina auch auf solche, denen Gott das einmal angezündete Licht des Glaubens wieder fortnähme.[5])

Weiter bringt Petrus in v. 19 einen länger ausgesponnenen Vergleich zwischen dem prophetischen Worte und einer „Leuchte, die an einem düsteren Orte scheint, bis der Morgen anbricht und der Morgenstern in euern Herzen aufgeht." Dieses Bild könnte den Propheten zu dem ähnlichen begeistert haben, mit dem die mekkanische Episode von S. 24 (v. 35—44) anhebt: „Gott ist das Licht des Himmels und der Erde; das Gleichnis seines Lichtes ist wie eine Nische: in ihr ist eine Leuchte, die Leuchte ist in einem Glase, das Glas ist wie ein funkelnder Stern; angezündet ist sie (mit Öl) vom gesegneten Baume, dem Ölbaume, nicht aus Osten noch aus Westen."[6])

---

[1]) Vgl. oben Seite 112. — [2]) Vgl. oben Seite 112.

[3]) In 41, 16 'amâ Blindheit geradezu als Gegensatz zu hudâ Rechtleitung gebraucht.

[4]) Vgl. 20, 126. — [5]) Vgl. 2, 16 f.

[6]) Also nicht irdischen, sondern himmlischen Ursprungs; A. Müller (Koran im Auszuge übersetzt, Anm. zu 24. 35) weiß sich nicht zu helfen: „Es ist schwer zu bestimmen, was das für ein Ölbaum sein soll."

Cap. II geht gegen die falschen Propheten vor, welche Gott ähnlich wie einstmals die sündigen Engel, die Menschen zu Noahs Zeit und Sodoma und Gomorrha mit dem Gerichte treffen werde, während die Gerechten aus der Anfechtung gerettet hervorgehen sollen. Pseudopropheten hatte Mohammed unter seinen mekkanischen Gegnern zwar nicht, dafür aber solche Ungläubige, die, wie er meinte, vom Satan angetrieben falsche Lehre über Gott und die Auferstehung gegen ihn vorbrächten [1]). Gegen sie wiederholt der Koran in der Raḥmaperiode unablässig die Androhung eines Gerichts, wie es über die früheren Völker ergangen sei, hebt auch geradeso wie Petrus und im Gegensatz zu den Gerichtsschilderungen der frühmekkanischen Zeit die Rettung der Gläubigen hervor. Zur Vermehrung der Ähnlichkeit stellt sodann Sure 15, 31 ff. auch den Sturz des sündigen Engels Iblîs, den man sich nach 17, 66 kaum ohne Anhang denken darf, an den Anfang der Strafgerichtsreihe.

Auf die Nichtigkeit der falschen Propheten wendet Petrus in v. 17 Bilder an, die etwas besonders Augenfälliges haben: „Sie sind wasserleere Quellen und Nebelwolken vom Sturmwinde getrieben; das Dunkel der Finsternis ist ihnen aufbehalten." Hieran kann nun sehr wohl eine Reihe von koranischen Vergleichen, die dem oben erwähnten Bilde von der Leuchte sofort nachfolgen, in mehr oder weniger freier Weise sich angelehnt haben. Das erste Bild von der wasserleeren Quelle wäre dann leicht verschoben zu dem naheliegenden einer Wasserspiegelung in der Wüste, hinter der man Wasser sucht, aber keines findet, und von den ungläubigen Personen weg auf ihre Werke übertragen, so daß es zu folgender Form gelangt:

v. 39. Was die Ungläubigen betrifft, so gleichen ihre Werke einer Wasserspiegelung in Steppen, die der Durstige für Wasser hält, bis er hin zu ihr kommt und nichts (derartiges) findet; aber Gott findet er daselbst, der ihm seine Rechnung schnell begleicht.

Das Warten des Ungläubigen „im Dunkel der Finsternis" findet man in konkreterer Form im gleich darauf folgenden Verse wieder:

v. 40. (Die Lage des Ungläubigen [2]) ist wie Finsternis im

[1]) Vgl. z. B. 22, 3, 8.

[2]) Es können nicht mehr die Werke gemeint sein, da das Bild dazu keinerlei Anhalt gewährt.

Meeresabgrunde: es bedecken ihn Woge über Woge und über diesen noch dunkle Wolken, eine über der anderen; streckt er seine Hand heraus, so sieht er sie kaum. Wem Gott kein Licht schafft, der hat keines.

Endlich mag es auch nicht zufällig sein, daß, wie Petrus noch ein von Wolken eingenommenes Bild bringt, so auch der Koran in v. 43 von Wolken redet, die Gott hertreibt, verbindet und schichtet, bis sie mit Regen und Hagel auf die, welche nach göttlichem Ratschlusse getroffen werden sollen, herabkommen.

Die Hauptbeweiskraft für unsere Ansicht von der Benutzung des petrinischen Briefes durch Mohammed liegt jedoch in der Gleichheit von Gedanken und Ausdrücken des Kapitels III, wo Petrus die Verzögerung der Ankunft des Herrn gegenüber ungläubigen Spöttern deutet. Der Lage des Apostels ähnelte frappant diejenige Mohammeds um die Scheide der frühmekkanischen Zeit der Raḥmaperiode. Seine Gegner hatten lange genug auf die Frage: Wann der Gerichtstag eintreffe, hinhaltende Antworten gehört und gingen jetzt dazu über, ihn zu verspotten und als Lügner hinzustellen. Dem gegenüber macht sich der Prophet in eigenartiger Verarbeitung die Erwiederungen Petri zu eigen, welcher ausführt, es sei nicht wahr, daß die Schöpfung sich bisher unverändert erhalten habe, da doch schon einmal die aus Wasser erschaffene Welt durch Wasser vernichtet worden sei und dann fortfährt: „Eines aber möge euch nicht entgehen, Geliebte, daß ein Tag beim Herrn wie tausend Jahre ist und tausend Jahre wie ein Tag. Der Herr verziehet die Verheißung nicht, sondern ist langmütig euretwegen . . .“ Hieraus macht der Koran in Sure 22, 43–46 folgendes: Er führt aus, so wie die Ungläubigen Mohammeds Verheißung leugnen, hätten ehemals schon die Volksgenossen der sieben Strafgerichtsprediger gethan, worauf Gott noch eine kleine Frist wartete, dann aber sie alle mit gewaltigem Schlage traf; wären die Mekkaner nicht an ihrem Verstande blind, so müßten sie auch an so manchen wüsten Städten, verschütteten Brunnen und leeren Burgen das Eingreifen der Strafe Gottes erkennen; sodann sagt er:

v. 46. Ja sie möchten, daß die Strafe sich noch beschleunige; aber Gott wird seine Verheißung nicht verziehen, und beim

Herrn giebt es einen Tag, (der) wie tausend Jahre (lang ist), so wie ihr sie zählt. [1])

Hier ist Mohammed fast Schritt für Schritt der Beweisführung des Briefes gefolgt, hat aber in dem wichtigsten Teile nur die Worte, nicht den Sinn bewahrt. Dieses Beispiel ist wohl das bezeichnendste für die oberflächliche Art, mit der, sei es der Gewährsmann des Propheten oder er selbst, den Text des Briefes sich angeeignet und wiedergegeben hat.

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der gleiche äußerliche Aneignungsdrang aus v. 5 des Briefes: „und die Erde, die aus Wasser und durch Wasser entstand" die Idee zum Schlußverse der mekkanischen Episode von S. 24 entnahm: „Und Gott schuf jedes Geschöpf aus Wasser," ein Gedanke, der dann in S. 22, 5 noch genauer ausgeführt wird.

Einen anderen besonders auffälligen Gedanken des Briefes giebt v. 13: „Neue Himmel aber und eine neue Erde erwarten wir nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt." Nach dem Vorhergehenden ist es nun nicht zu verwundern, wenn auch er den Propheten zur Nachahmung reizte, und diese, bei Beibehaltung fast derselben Form, dennoch mißverstanden ausfiel:

14, 48 f. Und halte nicht von Gott, daß er seine Verheißung an seine Gesandten versäume (denn Gott ist mächtig und ein Rächer),

Am Tage, da die Erde sich in eine andere Erde umwandelt und die Himmel (ebenso), und man (aus den Gräbern) herausgeht zu Gott, dem Einen und Mächtigen.

Während Petrus die Neuschöpfung offenbar als eine Verbesserung ansieht, damit die Seligen würdig wohnen könnten, faßt Mohammed sie als Vernichtung der früheren Form, zum Zwecke, dem Gerichtstage eine auffällige Szenerie zu verleihen; und zwar wird er von der petrinischen Anschauung deshalb abgewichen sein, weil er sich sein Paradies, den Wohnsitz der Seligen, mit dem Himmel oder der Erde weder gleich noch auch nur verbunden vorstellte.

---

[1]) Man darf nicht, wie gewöhnlich geschieht, übersetzen: Beim Herrn ist ein Tag wie tausend Jahre; entsprechend unserer Übersetzung sagt auch 32, 4: Der Amr steigt zu Gott wieder auf an einem Tage, dessen Maß tausend Jahre beträgt, so wie ihr sie zählt (d. h. am Gerichtstage).

v. 42 . . . . II, 152.
v. 49 . . . . II, 147 Anm.
v. 56—57, 60 . I, 93 f.
v. 92—93 . . . II, 153.

Sure 6.

v. 7 . . . . II, 73.
v. 91 . . . . II, 73.
v. 93 . . . . II, 49.
v. 125 . . . . II, 108.
v. 138 . . . . II, 142 f.
v. 146 . . . . II, 130.
v. 152—153 . . II, 116 f.
v. 155—156 . . II, 116 Anm.
v. 159 . . . . II, 112.

Sure 7.

v. 19 u. 26 . . II, 62.
v. 55 . . . . II, 157.
v. 156 . . . . I, 142.
v. 178 . . . . II, 109.
v. 179 . . . . II, 41.

Sure 8.

v. 1 . . . . I, 89.
v. 5—6 . . . . I, 85.
v. 22 . . . . I, 91.
v. 40—41 . . . I, 90.
v. 42 . . . . I, 89.
v. 43 . . . . I, 87 Anm.

Sure 9.

v. 1—24 . . . I, 129—133.
v. 17—18 . . . II, 126.
v. 25—26 . . . II, 53 f.
v. 28 . . . . I, 161.
v. 29 . . . . I, 153.
v. 36—37 . . . I, 162 f.
v. 40 . . . . I, 47.
v. 48, 58—60 . I, 150.
v. 60 . . . . II, 141.
v. 81 . . . . I, 150.
v. 95 . . . . II, 6.
v. 98 . . . . I, 151.
v. 104 . . . . II, 140.
v. 112 . . . . II, 149.
v. 116 . . . . II, 110.
v. 123—124 . . II, 137.
v. 125 . . . . II, 6
v. 129 . . . . I, 142.

Sure 10.

v. 38 . . . . II, 73.
v. 38—39 . . . II, 3 und 23.
v. 60—61 . . . II, 129 f.
v. 90—92 . . . II, 88 Anm.
v. 100 . . . . II, 107 und 119.

Sure 11.

v. 16 . . . . II, 3 und 23.
v. 93 . . . . I, 29.
v. 116 . . . . II, 123.

Sure 12.

v. 107 . . . . I, 31.

Sure 14.

v. 21 . . . . II, 112.
v. 26—27 . . . II, 70.
v. 37 . . . . II, 38.
v. 48 f. . . . II, 174.

Sure 15.

v. 17 . . . . II, 70 Anm.
v. 34—35 . . . II, 70 Anm.
v. 85 . . . . II, 77.

Sure 16.

v. 5—16 . . . II, 55 f.
v. 43 u. 44 . . I, 35 Anm.
v. 82 . . . . II, 40.
v. 93—96 . . . II, 149.
v. 93 . . . . I, 25.
v. 101—102 . , II, 70.
v. 103 . . . . II, 8.
v. 127 . . . . II, 134.

Sure 17.

v. 1 . . . . I, 37.
v. 13 . . . . II, 131 Anm.
v. 23—40 . . . II, 116 f.
v. 36 . . . . I, 25.
v. 44 . . . . II, 37.
v. 46 . . . . II, 55.
v. 59 . . . . II, 69.
v. 62 . . . . I, 38.
v. 65—66 . . . II, 61.
v. 80 . . . . II, 3.
v. 87 . . . . II, 52.
v. 107 . . . . II, 2 u. 73 Anm.
v. 110 . . . . II, 123.

Sure 19.

v. 31 . . . . II, 94.
v. 58 . . . . II, 92.
v. 61 . . . . II, 112.
v. 97 . . . . II, 2.

Sure 20.

v. 118—123 . . II, 61 f.

Sure 21.

v. 22 . . . . II, 37.
v. 70 . . . . II, 83.
v. 105 . . . . II, 90 Anm.

Sure 22.

v. 18 . . . . II, 55.
v. 27—31 . . . I, 65 f.; II, 128.
v. 39—41 . . . I, 72.
v. 40—41 . . . II, 135.
v. 43 . . . . II, 82.
v. 46 . . . . II, 173
v. 51 . . . . II, 7 f.
v. 62, 64 . . . II, 39.
v. 72 . . . . II, 69.

Sure 23.

v. 6 . . . . II, 143.

Sure 24.

v. 35 . . . . II, 171.
v. 39 . . . . II, 71 f. u. 172.
v. 40 . . . . II, 172 f.

Sure 25.

v. 1 . . . . II, 73.
v. 5—6 . . . . I, 32.
v. 34 . . . . II, 2.
v. 70 . . . . II, 115.

Sure 26.

v. 94—95 . . . II, 71.
v. 111—114 . . I, 33 Anm.
v. 128—130 . . II, 79.
v. 197 . . . . I, 52 Anm.
v. 224—228 . . II, 9.

Sure 27.

v. 22 . . . . II, 6.
v. 93 . . . . II. 35.

Sure 28.

v. 52 . . . . I, 52 Anm.
v. 53 . . . . II, 108.
v. 71—73 . . . II, 39.

Sure 29.

v. 7 . . . . II, 138.
v. 44 . . . . II, 122.
v. 47 . . . . II, 4.

Sure 30.

v. 29 . . . . II, 60.

Sure 31.

v. 14 . . . . II, 138.

Sure 32.

v. 2 . . . . II, 156.
v. 4 . . . . II, 52 u. 174 Anm.
v. 8 . . . . II, 58.
v. 13 . . . . II, 107.

Sure 33.

v. 19 . . . . I, 108.
v. 26—27 . . . I, 110.
v. 70 . . . . II, 151.
v. 149—152 . . I, 140.

Sure 34.

v. 39—40 . . . II, 69.

Sure 35.

v. 13 . . . . II, 45.
v. 14—15 . . . II, 69.
v. 22 . . . . II, 76.

Sure 37.

v. 1—4 . . . . II, 100.
v. 143—144 . . II, 91.

Sure 38.

v. 15 . . . . I, 30.
v. 43 . . . . II, 92 Anm.
v. 62 . . . . I, 33 Anm.
v. 71—72 . . . II, 58.
v. 73—85 . . . II, 60 f.

Sure 39.

v. 4 . . . . II, 66 Anm.
v. 8 . . . . II, 58
v. 14 . . . . II, 108 Anm.
v. 19 . . . . II, 108.
v. 43 . . . . II, 59.
v. 65 . . . . II, 71 u. 112.

Sure 40.

v. 13 . . . . II, 108.
v. 15 . . . . II, 52.
v. 48 . . . . II, 76.
v. 49 . . . . II, 155.

Sure 41.

v. 7 . . . . II, 110.
v. 10—12 . . . II, 47.
v. 11 . . . . II, 51.
v. 24 . . . . II, 61.
v. 30 . . . . II, 49.

Sure 42.

v. 6 . . . . II, 107.
v. 12 . . . . II, 108.
v. 17 . . . . I, 30.
v. 38 . . . . II, 134.
v. 48—49 . . . II, 45.
v. 52 . . . . II, 102.
v. 66 . . . . I, 29.

Sure 43.

v. 15—18 . . . II, 68.
v. 25—27 . . . I, 61.
v. 30 . . . . I, 29.

Sure 44.

v. 1—4 . . . . II, 51.
v. 38—39 . . . II, 47.
v. 58 . . . . II, 2.

Sure 46.

v. 28—30 . . . II, 65.

Sure 47.

v. 4—5 . . . . I, 85.
v. 35, 37 . . . I, 85.

Sure 48.

v. 10 . . . . II, 150.
v. 11—12 . . . I, 112.
v. 18 . . . . II, 53.
v. 22—25 . . . I, 115.

Sure 49.

v. 14 . . . . II, 121.
v. 60 . . . . II, 57.

Sure 50.

v. 15—17 . . . II, 49.
v. 38—39 . . . II, 123.

Sure 51.

v. 1—4 . . . . II, 100.
v. 59 . . . . I, 30.

Sure 52.

v. 45, 47 . . . I, 30.

Sure 53.

v. 1—18 . . . II, 101.
v. 19—27 . . . II, 68.
v. 32—33 . . . II, 114.

Sure 54.

v. 17 . . . . II, 2.
v. 52—53 . . . II, 44 Anm.

Sure 56.

v. 58—71 . . . II, 38.
v. 77—78 . . . II, 44.

Sure 57.

v. 26 . . . . II, 79 Anm.

Sure 59.

v. 6—8 . . . . I, 92.
v. 22—24 . . . II, 43.

Sure 60.

v. 12 . . . . II, 148.

Sure 61.

v. 4 . . . . . I, 87 Anm.

Sure 62.

v. 9—11 . . . I, 55.
v. 9 . . . . . II, 125.
v. 10 . . . . . II, 125 Anm.

Sure 63.

v. 4 . . . . . I, 105.

Sure 64.

v. 17 . . . . II, 141.

Sure 65.

v. 12 . . . . II, 51.

Sure 66.

v. 1 . . . . . I, 140.

Sure 69.

v. 17 . . . . II, 48.
v. 33 . . . . II, 36.
v. 44—46 . . . II, 4.

Sure 70.

v. 3 . . . . . II, 36.
v. 5—8 . . . . I, 30.
v. 19—21 . . . II, 59.
v. 30 . . . . II, 143.

Sure 71.

v. 22—23 . . . II, 69.

Sure 72.

v. 6 . . . . . II, 65 Anm.
v. 11—12 . . . II, 65.
v. 18 . . . . II, 126.
v. 20 . . . . II, 124.

Sure 73.

v. 1—4 . . . . II, 123.
v. 2—4 . . . . I, 26.
v. 19 . . . . II, 106.
v. 20 . . . . II, 2.

Sure 74.

v. 1—17 . . . I, 22 f.

Sure 75.

v. 7—8 . . . . II, 99.
v. 16—19 . . . II, 72.
v. 26—30 . . . II, 157.
v. 37—39 . . . II, 57.

Sure 76.

v. 2—3 . . . . II, 106.
v. 29—31 . . . II, 9.
v. 29 . . . . II, 106.
v. 30—31 . . . II, 106 Anm.

Sure 77.
v. 1—6 . . . . II, 100.
v. 20—23 . . . II, 57.

Sure 78.
v. 40 . . . . I, 30.

Sure 79.
v. 1—5 . . . . II, 100.
v. 15—25 . . . II, 87.
v. 27—29 . . . II, 37.

Sure 80.
v. 1—10 . . . I, 22.
v. 6—7 . . . . II, 142.
v. 11—13 . . . II, 72.
v. 13—15 . . . II, 44.
v. 19—23 . . . II, 101.
v. 24—32 . . . II, 37.
v. 34—37 . . . II, 156.

Sure 81.
v. 27—28 . . . II, 105.
v. 27—29 . . . II, 9.

Sure 82.
v. 10—12 . . . II, 48.

Sure 83.
v. 1—6 . . . . I, 22.

Sure 84.
v. 25 . . . . II, 110.

Sure 85.
v. 11 . . . . II, 110.
v. 21—22 . . . II, 72 Anm.

Sure 86.
v. 1—4 . . . . II, 48.

Sure 87.
v. 6—7 . . . . II, 9.

Sure 88.
v. 17—20 . . . II, 37.

Sure 89.
v. 14—30 . . . I, 21 f.

Sure 90.
v. 1—16 . . . I, 21.
v. 5 . . . . . II, 36.
v. 8—13 . . . II, 106.

Sure 91.
v. 1—10 . . . I, 20.
v. 5—7 . . . . II, 21 Anm.
v. 7—8 . . . . II, 59.
v. 9—10 . . . I, 15.

Sure 92.
v. 1—21 . . . I, 20.

Sure 93.
v. 3—8 . . . . I, 9.

Sure 95.
v. 4—5 . . . . II, 62.
v. 6 . . . . . II, 110.

Sure 96.
v. 1—19 . . . I, 18 f.
v. 1—2 . . . . II, 57.
v. 6—7 . . . . II, 71.

Sure 98.
v. 4 . . . . . II, 60.

Sure 99.
v. 1—8 . . . . II, 111.

Sure 100.
v. 1—11 . . . I, 18.
v. 1—5 . . . . II, 100.

Sure 101.
v. 5—6 . . . . II, 111.

Sure 104.
v. 1—9 . . . . I, 18; II, 20.

Sure 106.
v. 1—4 . . . . II, 35.
v. 3—4 . . . . II, 32.

Sure 107.
v. 1—7 . . . . I, 19.

Sure 108.
v. 1—3 . . . . II, 127.

Sure 114.
v. 1—6 . . . . II, 123 Anm.

Verzeichnis der Eigennamen und wichtigeren theologischen Kunstausdrücke in Band I und II des „Mohammed".

A.

Aaron (Hârûn) II, 25, 89.
el-'Abbâs ben el-Moṭṭalib I, 45 f., 121, 133, 135, 145.
el-'Abbâs ben 'Obâda I, 46.
'Abd-Allâh (Stamm) I, 40.
'Abd-Allâh ben Mohammed I, 9.
'en Abd-Allâh b'Abbâs I, 124 f.
'Abd-Allâh ben 'Abd-el-Moṭṭalib I, 8.
'Abd-Allâh ben Ġaḥsch I, 83.
'Abd-Allâh ben Ruwâḥa I, 127.
'Abd-Allâh ben Suhail I, 115.
'Abd-Allâh ben Ubaj I, 74 f., 93, 95, 98, 104, 110, 152.
'Abd ben Ṭa'laba I, 121.
'Abd-Allâh ben ez-Zubair II, 15.
'Abd-ed-Dâr I, 34, 96.
'Abd-el-Aschhal I, 51.
'Abd-el-Malik II, 168.
'Abd-el-Moṭṭalib I, 139.
'Abd-el-Qais I, 4, 157.
'Abd-er-Raḥmân ben 'Auf I, 24, 46, 115, 151.
'Abd-er-Raḥmân ben el-Ḥariṯ II, 15.
Abel II, 81.
Abessinien I, 4 f., 34.
Abraha II, 77.
Abraham (Ibrâhîm) I, 60 ff.; II, 25, 77, 82 f. 128.
Abu 'Afak I, 92.
Abu 'Âmir I, 52, 74, 151; II, 33.
Abu-l-Baḫtarî I, 88.
Abu Bekr I, 24, 34, 37, 115, 151, 160, 164; II, 12 ff., 167.
Abu Ġahl I, 33 f., 86 ff.
Abu Ḥoḍaifa I, 46.
Abu Ḫoḍaima, II, 14.
Abu Lahab I, 28, 36.
Abu-l-Barâ I, 102.
Abu-l-Qâsim I, 9.
Abu Qais I, 12.
Abu Râfi' Sallâm I, 94.
Abu Sufjân I, 85 f., 95, 97 f., 126, 128, 133, 148.
Abu Ṭâlib I, 8, 28, 36, 38; II, 106.
Abu Zaid II, 15.
'Âd, II, 77, 79.
Adam II, 56, 58 ff., 81.
aḍân, Gebetsruf I, 54.
'Aden I, 5.
'Adî I, 36.
'Adî ben Ka'b I, 35.
Aḍri'ât I, 93, 103.
Aġâ'il I, 1.
aġr, Morgengabe, II, 143.
Aḥabîsch I, 106.
'ahd-Allah, Gelöbnis der Gläubigen an Gott I, 25; II, 148 ff.
Aḥmed = Mohammed II, 96.
el-Aḥqâf I, 3,
Aila I, 2, 151.
âja, Mitteilung, Einzeloffenbarung II, 45, 77.
'Ainain I, 96.
'Âischa I, 12, 139.
'Alî ben Abi Ṭâlib I, I, 24, 46, 86, 108, 115, 122, 137, 144 f., 157, 159; II, 168.
Allâh II, 25, 36 ff.
Allât I, 146 f.; II, 66.
Almaqah I, 5.
amana, Sicherheit, Gottesnähe II, 54.

'Amir I, 40.
'amm-ha'ares cf. ummî.
amr, Emanation Gottes II, 47, 51.
'Amr ben el-'Âs I, 108, 122, 137, 143, 158.
anâba, Hinneigung zu Gott fühlen II, 107 f.
Anṣâr, medinische Hülfsgenossen Mohammeds I, 46, 50, 53, 82, 85 f., 89 92 f., 111, 119, 135, 148.
Antiochia II, 97.
'Aqaba I, 21, 44 ff., 51, 127, 135.
Arabia Deserta I, 2.
Arabia Felix I, 2.
Arabia Petraea I, 2.
Arabien I, 1 ff.
'Arafa I, 162; II, 127, 129.
'Arûd I, 3.
Asad I, 4.
Aslam I, 135.
aslama cf. Islâm.
'Aṣmâ I, 92.
'Aschûrâtag I, 55.
'Aṭṭar I, 5.
'Auf I, 52, 78.
Auṭâs I, 146.
Aus I, 40, 44, 50 f., 91, 95, 102, 105, 143.
Aus ben el-Ḥadramî I, 84.
Azumiten I, 4.
Azd I, 4, 158.

B.

Badr I, 73, 86 ff., 98, 103, 112, 163; II, 54.
Bâhila I, 4.
Bahrâ I, 157.
Baḥrain I, 3 f., 122, 157, 159.
Bakk I, 4.
Bakr, I, 128.
Balî I, 3, 157.
Baqî' I, 163.
el-Barâ I, 43.
Batrik I, 35.
Bekka I, 65.
Belqâ I, 127, 163.
Benû 'Abd-Allâh siehe unter 'Abd-Allâh u. s. w.
Bilâl I, 34, 55.
Bo'âṯ I, 41.
Bostra I, 4.
Bûḫârî I, 11, 55.
Buwâṯ I, 83.

C.

Chosroes I, 5.

D.

Dahnâ I, 2.
Ḍakwân II, 102.
Damascene I, 4.
dâr-en-nadwa, Rathaus I, 8.
Dârûm I, 163.
Ḍât-el-Ḥanẓal I, 113.
David (Dâwûd) II, 90.
ḍimma, Rechtsverband des Islams I, 151, 156.
ḍikr, ḍikra, Predigt = Koran, II, 72.
dîn, Gericht II, 156.
Ḍu-l-Ḥiġġa I, 7; II, 127, 131.
Ḍu-l-Qa'da II, 131.
Ḍu-l-Qarnain (Alexander) II, 33. 97 f.
Dûmat-el-Ġandal I, 111, 151.

E.

'Eden, Paradiesgarten, II, 159.
Eḍruḥ I. 121.
Elias (Iljâs, Iljâsîn) II, 92.
Elisaeus (Eljasa') II, 92.
'Esra I, 68.
Eva II, 62.

F.

Fadak I, 120.
Faid I, 2.
Falaġ I, 4.
faṣṣala, farraqa } Zubereiten des himmlischen Buches für den irdischen Gebrauch II, 45.
Fâṭima I, 9.
Fazâra I, 157.
el-Fulûs I, 157.
furqân, Abtrennung = Koran II, 73.

G.

Ġaḍima I, 143.
Ġa'far ben Abi Ṭâlib I, 34.
Ġafna I, 73.
Ġahannam, Hölle II, 162 ff.
ġaib, Geheimnis = himml. Buch II, 44.
Ġarba I, 157.
el-Gârûd ben 'Amr I, 157.
Ġassân I, 126.
Ġassaniden I, 5
Ġaṭafân I, 3, 104, 106 f., 118.
Ġazawân I, 144.
Ġibrîl (Gabriel) I, 10 f.; II, 49, 103.
Ġibt, I, 68.
Ġifâr I, 133.

ǵihâd, Glaubenskrieg I, 72 f., 90, 120; II, 134 ff.
Ǵinn, Genien II, 63 ff.
el-Ǵi'râna I, 146 f., 149 f.
ǵizja, Kopfsteuer I, 154 f.
Ǵohaina I, 3.
Goliath (Ǵâlût) II, 90.
Ǵûdî II, 82.
Ǵurasch I, 146, 158.
ǵurnaiq, weibliches Himmelswesen II, 66 f., 99.
Ǵuscham I, 52, 78, 144.

H.

Ḥadîǵa I, 9, 25, 38, 139.
Ḥaḍramaut I, 3, 159.
ḥaffafa, Offenbarungen erleichtern II, 10.
Ḥafṣa, I, 139; II, 15.
Ḥaǵar I, 3.
el-ḥaǵǵ, das mekkanische Fest, Wallfahrt nach Mekka II, 29 Anm., 127.
Ḥaibar I. 2 f., 5, 94, 103, 111, 118, 120, 151.
ḥalâl, erlaubt II, 124.
Ḥâlid I, 96, 108, 122, 127, 134, 137, 143 ff., 151, 159.
ḥalîfa, Stellvertreter Gottes oder des Propheten II, 75, 167 ff.
Hamdân I, 4, 158 f.
Ḥamza I, 33, 83.
ḥanîf, religiös unvollkommen I, 12 f., 63, 66, 157; II, 59 f.
ḥaqq, Wahrheit = himml. Buch II, 44.
ḥarâǵ, Abgabe, Grundsteuer I, 155.
ḥarâm, geweiht, verboten I, 134; II, 129.
el-Ḥâriṯ I, 52. 78, 123, 126, 159.
Ḥâriṯ el-Maḥâsibî II, 16.
Ḥâriṯa I, 91, 95.
Ḥarra, I, 2.
Hâschim I. 8.
Haschimiden I, 28, 36 f., 39.
Ḥassân ben Ṯâbit I, 92, 94, 102, 148, 157.
Ḥaṭ'am I, 4.
Ḥaṭib I, 41.
Hauḍa I, 123.
Ḥaurân I, 2, 5, 93.
hawâ, der böse Trieb II, 59.
ḥawârijjûn, Apostel, II, 96.
Hawâzin I. 4. 126, 133, 145.
Ḥazraǵ I, 40 ff., 50 ff., 91, 93, 106, 111, 143.
Heraklius I, 123, 125 f., 149.
Ḥiǵâz I, 3, 5, 82, 86, 101, 111, 113, 120, 122, 153.
el-Ḥiǵr I, 4, 151; II, 80.
ḥimâ, Bannkreis I, 147, 158.
Ḥimjâr I, 4, 158.
Hiob (Ajjûb) II, 92.
Ḥîra I, 4 f., 10, 123.
Hischâm II, 168.
Ḥodaibijja I, 98, 112 f., 116 f., 120, 128; II, 53.
Ḥoḍaifa ben el-Jamân II, 15.
Ḥonain I, 145 f., 148, 158; II, 53.
Ḥubaib I, 101.
Hubal I, 97.
Hûd II, 31, 79.
hudâ, rechter Weg, göttl. Leitung II, 110.
Huḍail I, 4, 101, 111, 143.
Ḥuzâ'a I, 3, 106, 113, 116, 128.

J.

Jâǵûǵ II, 33, 48, 157.
Jaǵût II. 69.
Jakob (Ja'qûb) II, 25.
Jaṯrib I, 40 ff., 49 ff.
Ja'ûq II, 69.
Jazîd ben Abi Ḥabib I, 126.
Jazîd ben Mo'âwija II, 168.
Iblîs, Oberster der bösen Geister II, 50, 60 f.
Ibn 'Abbâs cf. 'Abd-Allah ben 'Abbâs.
Ibn el-Aṯîr I, 54.
Ibn Hischâm I, 51.
Ibn Isḥâq I, 10 f., 38.
Ibn Mas'ûd II, 17.
Ibrâhîm I, 126.
Idrîs II, 92.
Jemâma I, 24 f., 123, 153.
Jemen, I, 2, 153 f. 158.
Jesus ('Îsâ) II, 25, 93 ff.
jezer haṭṭôb und hara', guter u. böser Trieb II, 59.
'Ikrima I, 148.
'ihm, Wissen = himml. Buch II, 45.
imâm, rel. Vorsteher II, 168.
îmân, Glaube II, 111, 118 ff.
'Imrân, II, 93.
'inǵil, Evangelium I, 61; II, 96.
Johannes (Jaḥjâ) II, 96 f.
Jonas (Jûnus) II, 91.
Joseph (Jûsuf) II, 84 ff.

'Irâq I, 2,
Isaaq (Isḥaq) II, 25, 84.
iṣlâḥ, Liebe, Wohlthuen II, 138.
islâm, Hingebung an Gott I, 27; II, 108.
Ismael (Isma'îl) II, 84.
Juden I, 66 ff., 90 ff., 102 f., 109 f., 118 f.,

K.

Ka'b ben Asad I, 109 f.
Ka'b ben el-Aschraf I, 94.
Ka'b ben Mâlik I, 92.
Ka'ba I, 6, 59 f., 134, 161; II, 128.
Kadâ I, 133.
kâhin, Wahrsager II, 65.
Kalb I, 4.
kalima, Wort Gottes = Jesus II, 52.
el-Katîba I, 119.
Kinâna I, 4, 7.
Kinda I, 4.
kitâb, göttliches Buch und seine offenbarten Teile II, 25, 44, 50, 72 f.
Klein-Badr I, 84.
Koran (qor'ân), Vorlesung des göttl. Buches, Mohammeds Offenbarungsschrift I, 27; II, 1 ff., 72 f.
Kuda I, 133.

L.

Liḥjân I, 101.
lîlîm, weibliche Nachtgeister II, 64.
Lot (Lûṭ) II, 77, 83.
Loqmân II, 92.
lûḥ, himmlische Tafel II, 44.

M.

Ma'aḍ I, 47.
Ma'âfir I, 158.
Maḍġaf I, 156,
Maḍḥiġ I, 4.
Madjân II, 80.
Mâġûġ II, 33, 98, 157.
Maḥârib I, 159.
Mahdî, der Zukunftsprophet II, 169.
Maḥmûd ben Maslama I, 115.
Maḥzûm I, 34.
Maimûna I, 120, 140, 163.
maisir, ein altarabisches Glücksspiel, II, 152 f.
Mala' I, 8, 133.
malâika, malak, Engel II, 48 ff.
Mâlik, oberster Höllenengel II, 50, 163.
Mâlik ben Auf I, 144, 146 f.
Manât II, 66.
mansûḫ, Abrogiertes (im Koran) II, 10.
Maqnâ I, 151.
maqôm, maqâmu, Ort der Gottheit = Gott II, 46.
Maria I, 126, 141.
Maria (Marjam) II, 25, 93 f.
Marwa I, 121; II, 129.
Maslama I, 126, 158.
maṭânî, Abbilder des himml Buches II, 25, 77.
mâ'ûn, Almosen I, 15.
Mâ'ûna I, 102.
el-Ma'wâ II, 101.
maziqqîn, schädliche Geister, II, 64.
Mesǵid el-aqṣa I, 37.
Mesǵid el-ḥarâm I, 37, 71, 115.
Messias II, 95, 154.
Miḫlâf I, 158.
Mikâl (Michael) II, 49.
Mikraz ben Ḥafṣ I, 115.
Minâ I, 7, 160, 162.
Mirba' I, 75.
Mo'aḍ ben Ǵebel I, 159; II, 15.
mo'aqqibât, Wachtengel II, 100.
Mo'âwija I, 148; II, 168
Moḍar I, 158.
Mohammed ben 'Abd-Allâh I, 114.
Moḥarram II, 131.
el-Moṭṭalib I, 36.
Moqauqis I, 123, 126.
Moqri I, 42.
Mos'ab ben Omair I, 42 f., 47.
Moses (Mûsâ) II, 25, 77, 87 f.
Moṣṭaliq I, 104, 139.
Muhâǵira oder Muhâǵirûn, Fluchtgenossen I, 46, 50, 73, 77, 82, 92, 119.
Mulaika I, 140.
munâfiq, schwachgläubig I, 74, 89, 99, 104, 149, 151; II, 119 f.
Munḍir I, 123.
el-Muntahâ II, 101.
Murâd I, 4, 159.
el-Muraisi' I, 104.
Murra I, 121.
Musailima I, 158, 160.
Muslim I, 11.
Mu'ta I, 127.
Mu'tafika = Sodoma II, 83.
Muzaina I, 3, 133.
Muzdalifa I, 7.

N.

Nabatäerreich I, 4.
nabî, Prophet II, 75 ff.
Naḍîr I, 52, 91 f., 94, 102 f., 106, 109.
Naǵǵâr I, 43, 52, 78.
Naǵrân I, 5, 153 f., 159.
Nahd I, 4.
Naḥla I, 83, 85, 143.
nâsiḫ, Abrogierendes II, 10.
Naṣr I, 144.
Nasr II, 69.
Naqîb I, 35.
el-Naṭâṭ I, 119 f.
Neǵd I, 3 f., 102, 106, 111, 121.
Negus I, 35.
Nestor II, 33.
Nestorianer I, 5.
Noah (Nûḥ) II, 77, 81.
Numair ben ʿÂmir I, 4.

O.

ʿObaida I, 83.
Oḥod I, 74 f., 96 f., 99, 103, 106, 112, 145, 163; II, 54.
ʿOmân I, 3 f., 158.
ʿOmar ben el-Ḫaṭṭâb I, 35, 115, 120, 122, 137, 164; II, 12.
ʿOmar ben ʿAbd-el-ʿAziz II, 168.
Omajja (Stamm) I, 24, 34.
Omajja I, 86, 135.
ʿomra, Besuch des mekk. Heiligtums I, 112, 149, 161; II, 127.
ʿOṣajja I, 102.
ʿOschaira I, 83 f.
ʿOtaiba I, 28.
ʿOtba I, 28, 33, 46, 86, 88.
ʿOṯmân ben ʿAffân I, 24, 113 f.; II, 12, 15 f., 168.
ʿOṯmân ben Ṭalḥa I, 135.
el ʿOzzâ I, 143; II, 66.

P.

Persien I, 4, 160.
Petra I, 4.
Petrusbrief II, 32, 170—75.

Q.

qadr, urvorzeitl. Ratschluß Gottes II, 109.
qaḍâ, „ „ „ II, 109.
Qaila I, 40.
Qainuqâʿ I, 52, 91, 93, 103, 109 f.
Qâsim I, 9.
qibla, Gebetsrichtung I, 57, 71; II, 124.
qijâma, Auferstehung II, 155.
Qobâ I, 46, 91.
Qoʿra I, 144.
Qoraisch I, 7, 25, 37, 58, 82 ff., 105 ff., 114, 135, 137, 144 f., 148, 160 f.
Qoraiza I, 52, 91, 109 f.
Qoṣaj I, 8,

R.

rabb, der Mächtige, Herr (Gott) II, 25, 35 f.
Rabiʿa I, 158.
Raǵab I, 83; II, 131.
er-Raǵîʿ I, 101.
raḥma, göttliche Barmherzigkeit, I, 31; II, 25, 39 ff., 175,
er-raḥmân, der Barmherzige (Gott) II, 26, 40.
Ramaḍân I, 10, 54; II, 132.
er-Rass II, 77.
rasûl, Prophet II, 78.
Riʾl I, 102.
Roʿain I, 158.
Roqajja I, 9, 28.
rûḥ, rûh-el-quddûs, hl. Geist II, 51 f., 102.

S.

Saba' II, 77, 91.
Sabäer I, 4.
Ṣâbier I, 17, 53.
Saʿd ben Abi Waqqâṣ I, 24, 115.
Saʿd ben Bakr I, 144.
Saʿd ben Moʿaḍ I, 86.
Saʿd ben Zaid I, 143.
ṣadaqât, Almosen II, 141.
Sadif I, 159.
ṣaduqa, Morgengabe II, 143.
Ṣafâ I, 121, 135; II, 129.
Ṣafijja I, 140.
Saʿîd ben el-ʿÂṣ II, 15.
Sâʿida I, 52, 78, 163.
sakîna (Schechîna) Gottesnähe II, 51, 53 f.
Salʿ I, 107.
ṣalât, Pflichtgebet I, 25.
Ṣâliḥ II, 80.
ṣâliḥât, die religiösen Pflichtwerke II, 111.
Sâlim I, 151.
Salma I, 1.
Salomo (Sulaimân) II, 90 f.
ṣallâ, mit gebeugtem Rücken beten II, 122.
Salûl I, 3.
Sâmirî II, 89.
Ṣanʿâ I, 159,

Sarât I, 1 f.
sârîm, Engelsfürsten II, 50.
Sasaniden I, 5.
Sauda I, 139.
schahâda, Zeugeneid II, 150 Anm.
Schaiba I, 33, 83.
schaiṭân, Satan I, 11; II, 70 f.
Schâm I, 2.
Schammâr I, 1, 4, 157.
schêdîm, Dämone II, 64.
schî'a, das Ergebnis der islam. Kirchenspaltung II, 168.
es-Schiqq I, 119.
Scho'aib II, 80.
Schoṭaiba I, 77.
Schuǧâ' ben Wahb I, 126.
seǧ', accentuirende Poesie II, 18 ff.
Sufjân ben Ḫâlid I, 111.
Suhail ben 'Amr I, 114.
ṣuḥuf, himmlische Rollen II, 44.
Sulaim I, 3, 106, 133.
sûra, Schriftstück, Korankapitel II, 3,
Suwâ' I, 143; II, 69.

T.

Ṭabarî I, 126; II, 17.
Tabûk I, 3, 151, 153, 157, 162.
tafzîl, Abteilung des himml. Buches = Koran II, 73.
Ṭâgût I, 68.
taḥannuṯ, eine Art Gottesdienst der Mekkaner I, 10.
Ṭaj I, 4, 157, 159.
Ṭâif I, 8, 39, 144, 147 f., 153.
Taim I, 24.
Taimâ I, 3, 5, 120, 153.
Ṭa'laba I, 52.
Ṭalḥa ben 'Obaid-Allâh I, 24.
Ṭâlib, I, 46.
Talmud II, 30, 32.
Ṭâlût (Saul), I, 59.
Tamîm I, 4, 157.
Ṭamûd I, 151; II, 80.
tanzîl, Herabsendung = Koran II, 73.
ṭaqal, Körperwesen II, 48.
Ṭaqîf I, 4, 39, 135, 144 146 f.
taqwâ, guter Trieb II, 59.
Targum II, 30.
taṭawwa', das geratene Gute üben II, 129.
tauba, Buße II, 112, 115.
ṭaul, göttliche Langmut II, 175.
Ṭaur I, 47; II, 53.
ṭawâf, Prozession um das Heiligtum I, 134; II, 127.
Theodorus I, 127.
Theophanes I, 127.
Thora II, 43 f.
Tihâma I, 3 f., 95, 144.
Trachonen I, 2.
Ṭuwâ II, 87.

U.

Ubaj ben Ka'b II, 15, 17.
Ubnâ I, 163.
Ukaidir I, 151.
Umm Ḥabîba I, 140.
Umm Kulṯum I, 9, 28,
Umm Salama I, 139.
ummî, ungelehrt II, 5, 31.
Usair ben Râzim I, 111.
Usâma ben Zaid I, 103.

W.

Wadd II, 69.
Waddân I, 73, 83.
Wâdi-l-Qora I, 5, 120, 151 f.
Wâ'il I, 106.
Walîd I, 88.
Wâqid ben 'Abd-Allâh I, 83.
Wâqidî I, 108.
Waraqa ben Naufal I, 11 f.
el-Waṭîḥ I, 119.

Z.

zabânija, Höllenengel II, 50, 163.
zabûr, Offenbarungsbuch = Kitâb II, 90.
Zacharias (Zakarijja) II, 93.
Zaid ben 'Amr I, 12.
Zaid ben Ḥâriṯa I, 24, 101, 122, 127, 139.
Zaid el-Ḫail I, 157.
Zaid ben Ṯâbit II, 13 ff.
Zainab I, 9, 139 f.
zakât, innere Reinigung, Pflichtalmosen I, 15, 29, 91, 154 f.; II, 139 ff.
zakkâ, sich innerlich reinigen durch gute Werke II, 113.
Zaqqûm, der Höllenbaum II, 163.
Zamaḫscharî II, 17.
Zamzam I, 7.
Zohra I, 34.
ez-Zohrî I, 126.
Zubaid I, 159.
Zubair ben el-'Awwâm I, 24.
zubur, Blätter des himml. Buches II, 44.
Zuraiq I, 91.

Die im Verlage der **Aschendorff**schen Buchhandlung in **Münster i. W.** erscheinende Sammlung von

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte

stellt sich zur Aufgabe, die Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Forschung unserer Tage den wissenschaftlich Gebildeten zugänglich zu machen und den Studirenden zum Weiterstudium auf dem betreffenden Gebiete das nötige Material an die Hand zu geben.

Dem Zusammenhang zwischen Religion, Geschichte und Cultur wird sie besondere Beachtung schenken und auch diejenigen Punkte, worin die nichtchristlichen Glaubens- und Cultusformen Analogien zu Judentum und Christentum darbieten, gebührend hervortreten lassen, jedoch willkürliche Deutungen und waghalsige Combinationen grundsätzlich vermeiden.

Jede einzelne der in Aussicht genommenen Darstellungen wird ein selbständiges Ganze für sich bilden.

Die Reihenfolge ihres Erscheinens richtet sich nicht nach chronologischen oder ähnlichen Gesichtspunkten.

Jeder Band der Sammlung wird einzeln abgegeben.

In Bearbeitung sind folgende Bände:

Kultus und Glaube der alten Germanen. Von Dr. E. Mogk, Privatdozent an der Universität Leipzig.

Die Religion der Südseevölker. Von Dr. W. Schneider, Paderborn,

Die Religion der Römer. Von Dr. Emil Aust in Frankfurt a. M.

Die Religion der Griechen. Von Dr. Paul Wetzel, Gymnasial-Oberlehrer in Breslau.

Chinas Religionen: I. Teil. **Confucius und seine Lehre.** — II. Teil. **Lao-tse und der Taoismus.** Von Dr. Rudolf Dvořak, Professor a. d. k. k. böhm. Univers. Prag.

Die Religion des Avesta von Dr. W. Bang, Professor an der Univers. Löwen.

Die Religion der Babylonier und Assyrer. Von S. Arthur Strong, M. A. in Cambridge.

☞ **Verzeichniss der erschienenen Bände s. folgende Seite.**

Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

Erschienen sind bisher:

Band I: **Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken.** Dargestellt von Dr. Edmund Hardy, ao. Professor an der Universität Freiburg i. B. Nebst einer Karte „Das heilige Land des Buddhismus". VIII und 168 Seiten. Preis geheftet Mk. 2,75, gebd. in Leinwandband Mk. 3,50.

Band II: **Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven.** Vorwiegend nach eigenen Ermittlungen von Dr. Friedrich S. Krauss. XVI u. 176 S. Preis geheftet Mk. 3, gebd. in Leinwandband Mk. 3,75.

Band III: **Die Religion der alten Ägypter.** Dargestellt von Dr. A. Wiedemann. IV u. 176 S. Preis geheftet Mk. 2,75. gebd. in Leinwandband Mk. 3,50.

Band IV: **Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner.** Dargestellt von Dr. Heinrich v. Wlislocki. XVI u. 184 S. Preis geheftet Mk. 3, gebd. in Leinwandband Mk. 3,75.

Band V/VI: **Die Religion der afrikanischen Naturvölker.** Dargestellt von Dr. W. Schneider. XII u. 284 S. Preis geh. Mk. 4,50. geb. in Leinwandband Mk. 5,50.

Band VII: **Mohammed.** I. Teil: **Das Leben.** Von Dr. H. Grimme, Professor an der Universität Freiburg i. Schw. Mit Plänen von Mekka und Medina. XII u. 168 S. Preis geh. Mk. 2,75, gebd. in Leinwand Mk. 3,50.

Band VIII: **Volksglaube und religiöser Brauch der Magyaren.** Von Dr. H. von Wlislocki. XVI und 172 Seiten. Preis geh. Mk. 3, gbd. in Lwbd. Mk. 3,75.

Band IX/X: **Die vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens** von Dr. Edmund Hardy, ao. Professor an der Universität Freiburg i. B. VIII u. 250 S. Preis geh. Mk. 4, geb. in Lwbd. Mk. 5.

Band XI: **Mohammed.** II. Teil: **Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie.** Von Dr. H. Grimme, Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw.